لويس غرديه ج. قنواتي



فلسفة الفكر الديني

بين الإسلام والمسيحية

الجزء الثالث

نقله إلى العربيّة

الشيخ الدكتور صبحي الصّالح
أستاذ الإسلاميّات وفقه اللغة في كلية الآداب

الأب الدكتور فريد جبر
أستاذ الفكر العربي في كلية الآداب

بالجامعة اللبنانية

دار العلم للملايين
ص.ب ١٠٨٥ - بيروت

فلسفة الفكر الديني

بين الإسلام والمسيحية

٣



فلسفة الفكر الديني

بين الإسلام والمسيحية

تأليف

لويس غرديه   ج. قنواتي

نقله إلى العربية

الشيخ الدكتور صبحي الصالح
أستاذ الإسلاميات وفقه اللغة في كلية الآداب

الأب الدكتور فريد جبر
أستاذ الفكر العربي في كلية الآداب

بالجامعة اللبنانية

الجزء الثالث

دار العلم للملايين

ص.ب ١٠٨٥ - بيروت

دار العلم للملايين

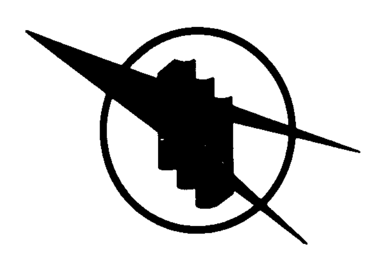
مؤسسة ثقافية للتأليف والترجمة والنشر

شارع مار الياس - خلف ثكنة الحلو

ص.ب ١٠٨٥ - تلفون : ٣٠٤٤٤٥ - ٨١٦٦٣٩

برقياً : ملايين - تلكس : ٢٣١٦٦ ملايين

بيروت - لبنان



الطبعة الأولى ١٩٦٩

الطبعة الثانية

كانون الثاني (يناير) ١٩٨٣

عِلم الكَلام وَعِلم اللاهوت

ماهِيّة ومنهجًا



إلى القارىء الكريم

بهذا الجزء الثالث من « فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية » انتهينا إلى الدراسة المقارنة بين علم الكلام وعلم اللاهوت ، وكنا ذكرنا في مقدمتنا أن المعرّبَيْن متضامنان في تعريب الكتاب كله ، على اختلاف أجزائه وجميع ما ورد فيه . وذلك لا ينفي أنّ للشيخ أن يبدي رأيه الصريح في الدراسة المقارنة ما دام الكتاب – في صيغته الحرفية – مدخلاً إلى علم اللاهوت الإسلامي ، كما يوحي بذلك عنوانه الفرنسي الأصلي .

وأحسب القارئ الكريم قد لاحظ أني – لدى تعريب الجزء الأول – عقّبت تعقيبات يسيرة حول القرآن وجمعه وترتيبه ، وحول شخصية النبي العربي وسيرته ، والوحي الذي نزل على قلبه ، ثم حول بعض جوانب الفكر الإسلامي التي لم يحسن المؤلفان فهمها أو عرضها في ذلك الجزء الأول المخصص لعلم الكلام . على أني هناك لم أجاوز بتعقيباتي الصفحات الخمسين الأولى ، لأني لم أونس الحاجة إلى المزيد ، ما دام المؤلفان يكتفيان بتقرير الحقائق الفلسفية وصفاً وتبياناً ، ولا يحاولان سبر أغوارها مقارنةً وتحليلاً .

ثم اختفت تعليقاتي – أو كادت – في تعريب الجزء الثاني المخصّص للاهوت المسيحي ، إذ أفسحتُ المجال رحيباً – توضيحاً لآفاق الحوار – لزميلي الأب الدكتور فريد جبر ليدلي بمعلومات قيّمة مفيدة عما تناوله ذلك الجزء الثاني من أسماء ومفهومات غريبة على الفكر العربي الإسلامي في ملحق كبير عقده لشرح ذلك كله مستغرقاً فيه أكثر من مئة صفحة . وأودّ هنا أن أعترف بصراحة كاملة بأني – في عشرات الكتب التي قرأتها عن الفكر المسيحي – لم أقع على ما يماثل مدوّنات الأب الصديق دقةً وإيجازاً ، ووضوحاً وإشراقاً ، وغزارةَ مادّة ، وسعةَ اطلاع .

وتزداد هذه المعلومات قيمةً في نظري كلما ذكرت فداحة الجهل بها قديماً وحديثاً ، ولا سيما لدى نفر من علمائنا ظنوا – غفر الله لهم – أنّ مجرّد الاطلاع على عقائد الآخرين كفر بَواحٌ وإثم مبين .

ولعمري ، لو فَقِه هؤلاء روح الإسلام لأدركوا أنه يؤثر الانفتاح على تيارات الفكر كلها ، ولا سيما الدينية منها ، ليقيم الحوار معها على أسس من المعرفة والحجة والبرهان ، مصداقاً لدعوة القرآن : « قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين » .

لذلك انفردت بتعقيباتي في هذا الجزء الثالث بملحقٍ في آخرِه كما انفرد زميلي الأب بتعليقاتِه في ملحق الجزء الثاني ، ورتّبت ما أثبتّه من الشروح تبعاً لصفحات هذا الجزء محيلاً عليه بنجمة أو أكثر في الموضع المناسب من تلك الصفحات . وكان طبيعياً أن أجد معظم الآراء المحوجة إلى تعقيب وارداً في جزئنا الثالث هذا بتفصيل أكثر شمولاً من الجزئين السابقين ، لأن المؤلفين عقداه ابتداءً للمقارنة بين مناهج النظر اللاهوتي في الإسلام والمسيحية . وربما أتيح لي أحياناً أن أربط في تعقيباتي بين ما يرد في هذا الجزء خاصة وما قد وردَ في الكتاب

كله عموماً ، تصحيحاً لفهم خاطئ لم ينسجم انسجاماً تاماً مع الاتجاه الإسلامي السليم .

ولئن أفاد القراء المسلمون من ملحق الأب جبر فوائد جمة عن آباء الكنيسة الثمانية « العظام » ، وعن المجامع المسكونية الستة الأولى ، وعن تاريخ فكر الآباء من القرن الرابع إلى القرن السابع الميلاديين ، وعن تحديد العقيدة المتعلقة بالمسيح ، وأماطوا بذلك اللثام عن غوامض كثيرة تحيط بالفكر المسيحي ، فإني آمل أن يفيد القراء المسيحيون من ملحق « الشيخ » ما يصحح تصوراتهم في مسألة المحبة في الإسلام ، وفي مشكلات الجبر والاختيار ، والمسؤولية والجزاء ، والنعيم والعذاب ، وفي وضوح الجانب المنهجي العقلي عند بحث كل هاتيك المشكلات .

بهذا يكون تعريبنا لهذا الكتاب فاتحة حوار صادق يبنى على المحبة والتفاهم ، ويقوم على احترام الإنسان لأخيه الإنسان .

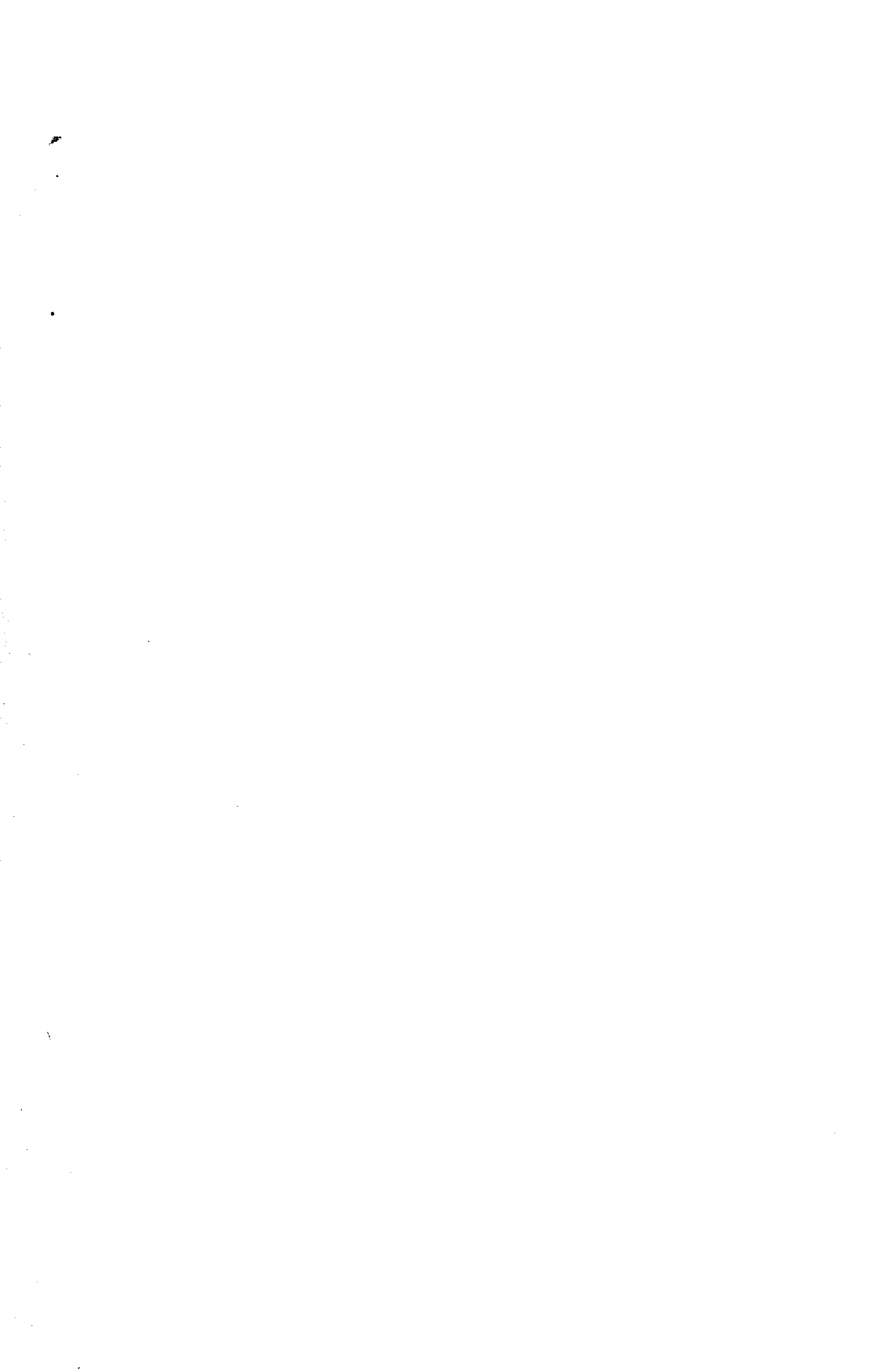
الشيخ الدكتور صبحي الصالح



الفصل الأول

الإيمان والعقل

في علم التوحيد الإسلامي وفي علم اللاهوت المسيحي



لقد تتبعنا في سياق الفصول السابقة علم الكلام وعلم اللاهوت المسيحي في نشأتيهما والأطوار التي تعاقبت عليهما مع المقارنة بين الطرفين . ثم بحثنا في المنزلة التي يُعترف لهما بها في جويهما الثقافيين المختلفين ، وشاهدنا كلاً منهما كيف نظم نظره إلى المسائل وتطور بها .

وها نحن اولاء ننظر الآن إلى كل منهما في حاله النهائية ، وهي حاله علماً قائماً في بنيانه واستقلاله . فنحاول ، بالمقارنة مع علم اللاهوت المسيحي ، أن نتبين مشكلتي الماهية والمنهجية كيف تطرحان في علم التوحيد الإسلامي .

لكن شتان ما بين منهجية الكلام وظهورها محددة مكيفة تكييفاً مذهبياً . فإن مفكري الإسلام لم يعنوا بها مثلما عنوا بأصول الفقه ومنهجيته . بيد أنا نظن أنه يسعنا ادراكها في خطوطها الكبرى ، ولو كان عدم تكييفها تكييفاً مذهبياً يهددنا بخطر ، وهو أن نكتفي بشيء يحاكي ما هو معروف « بالأصول » في علم اللاهوت المسيحي (*) . وذلك يؤدي بالمسلّمات التي ننظر فيها إلى أنه ينبغي لنا أن نعود بالفكر اليها وأن نعيّن لها مكانتها ونحن معها على الصعيد الإسلامي مباشرة .

هذا ولا بُدّ لكل مشكلة تتعلّق بالمنهجية العقدية من أن تنتظم حول قطبين رئيسين . قطب أول هو دور العقل والإيمان وقيمتهما في علاقات

أحدهما بالآخر ، أعني بالذات ما يعالج من المفهومات العقدية . ولهذا الموضوع نخصص فصلنا الأول . ثم قطب ثان هو مضمون الأدلـــة المستخدمة وقيمتها وصحتها ، أعني « المدارك العقدية » واندراجها في حركة البحث الاستدلالي ذاتها . وسوف نعود إلى هذا القطب الثاني في فصلنا التالي .

- ١ -

المفهومات المعول عليها :

علم اللاهوت وعلم الكلام

إنا نعلم أن مفهوم «علم العقائد» لا يدل دلالة تامة على الشيء ذاته في المسيحية وفي الإسلام . إنه يظل خاضعاً لتطورات وقرائن خاصة تختلف هنا عنها هناك . ولقد مررنا بها كلها فتبينا النقاط التاريخية التي يتلاقى فيها بعضها ببعض ، وكم كانت الاستعارات الحقيقية التي تبادلها الطرفان على مرّ الأجيال ! بيد أنا لم نتبين بوضوح أقل أن هذه الاستعارات المتبادلة تتعلق أولاً بالادوات الصناعية . أما المشكلات الواردة على قياس واحد فإنها لم تزل تبدي وجوهها المتشابهة حقاً باختلافات لا مردّ لها هي أيضاً في وجوه النظر والأضواء التي تقع عليه . وحسبنا من ذلك كله العودة إلى نشأة المشكلات المطروحة : أصل هو في الآن نفسه مزيج من التشريع والسياسة والدين في الإسلام متصل بعضه ببعض اتصالاً لا ينفصم ، وأصل عقدي أشد مباشرة في المسيحية .

فها نحن أولاء نأخذ الآن هذه المفهومات الإسلامية والمسيحية وقد أخرجت

إخراجاً كاملاً . على أن نضيف أيضاً ، في ما يتعلق بالناحية المسيحية : أنا نأخذ هذه المفهومات بالصيغة التي أثبتها عليها علم اللاهوت المسيحي الكاثوليكي [1] .

على أنا مع ذلك ، نذكر فرقاً لا بد من أن نقيم له وزناً . وإنما يسهل علينا نسبياً أن نستخرج تلك الصيغة ما دمنا داخل الكنيسة . فإن الإمامة العقدية العظمى في الكنيسة تحدد وتهدي في كل ما يتعلق بحقائق الإيمان . بل أوصت ، في ما يتعلق بتنظيم الحكمة اللاهوتية ، بالاخلاص لمسلك معيّن هو مسلك التأليف التومسيّ . وهذا أمر يزداد إشكاله ازدياداً عظيماً في الإسلام ، حيث لا نجد لتحديد العقيدة إمامة عظمى[2] . على أن له ما يماثله تقريباً في الكنائس البروتستنتية . لا بمعنى أن الأمر خاضع هنا وهناك « لبحث حر » يقوم به فرد فقط . إذ أن القول بذلك هو كذب في حق الفكر البروتستنتي والفكر الإسلامي على السواء (*) ، بل بمعنى انه خاضع لاجماع صادر عن الأمة . فعلينا نحن أن نستخرج النزعة أو النزعات الراجحة ، على أن تكون قابلة دائماً لاعادة النظر فيها . وأن نستخلص من النزعات الأخرى ما يمسي بمنزلة مخرج مشترك أصغر . وعندما يتأتى لنا أن نذكر « السنّة » أو « ما يخالفها » نظراً إلى علم الكلام ، إنما نفعل ذلك لتيسير الخوض في الموضوع ، من غير أن ننسى طابع النسبية ، الذي يجدر بنا أن نفهم عليه تلك الحدود في الجو الإسلامي (*) .

---

١ انظر ، فيما يلي ، بعض ملاحظات عن الصيغ الأخرى المسيحية للفكر اللاهوتي .

٢ سنعود إلى هذا الموضوع في كلامنا عن « المدارك اللاهوتية » .

ا ــ مفهوم العلم اللاهوتي في المسيحية

لم يكن بد من أن نحدد المفهوم المسيحي لعلم اللاهوت ومركباته . ولقد فعلنا ذلك في مناسبتين ، عندما بحثنا نشأة هذا العلم وعلاقاته بالفكر الإسلامي في عهد « المدرسية » ، كما أنا كنا قد وضحنا ذلك المفهوم ، إذ عرضنا للمنزلة التي تتبوّؤها الكلاميات واللاهوتيات في تصنيف العلوم البشرية بوجه عام . وها نحن أولاء نذكّر بالنتائج التي انتهينا اليها ، ولو كدنا بذلك نكرر ما سلف . إنما نظن خيراً ، أن ننصب أمام نظرنا موجزاً مذهبياً عن مفهومنا ، لنقارن بينه وبين المفهومات التي تقابله في الإسلام . فنتقدم بهذا الملخص غير مهتمين بذكر المصادر المستخدمة ذكراً مفصلاً ، بالرغم مما يؤدي اليه عملنا من تجميد في الخطوط المحيطة بالمعاني التي نقبل عليها .

هذا وإن التعليم المسيحي ، المتقيد خاصة بمسلك الفكر التومستي ، يدل على ان الإنسان في هذه الدنيا ، يسعه أن يدرك ثلاثة أنواع من الحكمة . وإن شئنا فلنقل : ثلاثة أنواع من العلوم الشريفة . الحكمة الميتافيزيقية أولاً ، وهي طبيعية لا تفوق القوى العقلية ، ولا تدرك الله في ذاتـه بل في كونه علة لكل ما كان حقاً . ثم تليها الحكمة اللاهوتية ، وهي طبيعية أيضاً في نمطها ، فائقة الطبيعة في موضوعها ونورهـا ، اللذين يأتيانها من الوحي الإلهي . إنها تتقدم بخطى عقلية ، وتدرك الله وهي ما تزال مقيدة بالنمط الاستدلالي . ولكنها تدركه تعالى على الوجه الذي أوحى به عن ذاته ، وعلى الوجه الذي عرض به ذاته معلوماً بالإيمان ، في غيب لاهوته وحياته الباطنة . وتقابلنا أخيراً حكمة تصوفية ، تدرك غايتها بنمط فائق الطبيعة حقاً ، وبتجربة هي « تمتع بغير إدراك » : لا تتحقق في وضوح الرؤية ، بل في اتحاد قائم على المحبة ، وبوساطة

هذا الاتحاد نفسه ، على أن يبقى الله في كل ذلك مدركاً بالإيمان دائماً [1] .

أما الحكمة اللاهوتية التي تتلقى مسلّماتها من الوحي ، فإنها تبقى ، من حيث كونها علماً قائماً في بنيانه ، في حالة نقصان ، كما رأينا . ذلك بأنها لا يسعها أن تحظى بتبيان مبادئها ، حُظوة العلوم الرياضية مثلاً بتبيان أصولها . لكن بين حكمها ، علماً ناقصاً ، وحكم الرياضيات أو الميتافيزيقا ، علمين بشريين كاملين ، ما بين أمر متناه وآخر لا نهاية له . فان العلم الكامل الذي يخضع علم اللاهوت له ، ويتلقى منه مبادئه بوساطة الإيمان ، هو الحكمة العليا ، والعلم المتحقق بالرؤية المسعدة ، التي تجعل أهل السعادة على صورة الله . أجل ، إن مُدْرَك العلمين واحد ، وهو الله على ما كان عليه في ذاته . بيد أن نور العلم لدى أهل السعادة ، هو النور الإلهي البيّن بذاته ، والذات الإلهية عينها ، يراها الفكر وقد سما به نور « المجد » . أما نور العلم في اللاهوت فليس إلا علم الله بذاته ، يبلّغنا الله إياه ، فضلاً منه تعالى ، من وراء الإيمان وحجبه ، بوساطة الوحي . فاللاهوتيات هي علم في الحقيقة ، ما دامت تدرك غايتها ، وهي الله الموحي به ، بطريقة الاستدلال ، منطلقاً من أصول ومبادئ ومنتهياً إلى نتائج [2] . والعالم باللاهوت يجاوز طوراً بعد طور ، ويستمر ماضياً في فهمه المتزايد للشرح ، الذي تمدّ به مسلّمات الوحي . فنوره هو النور الطبيعي العقلي ، ولكن الإيمان قد أشع فيه ، وتولّى أمره ، فأصبح « متصلاً اتصالاً حيوياً » بالنور الفائق الطبيعة ، الذي هو نور الإيمان غير البيّن في

---

١ انظر جاك ماريتان ، مراتب المعرفة ، ص ٤٨٩ – ٥٠٢ ، ثم « العلم والحكمة »، لابرجري باريس ، ١٩٣٥ ، ص ٤٧ – ٥٣ .

٢ لقد أوضح كاجتان هذه الناحية بصورة خاصة في شرحه للمسألة الأولى من الخلاصة اللاهوتية للقديس توما .

ذاته [١] . أما الحقائق العقلية التي تولاها الإيمان ، فإن الإيمان يأخذها بأصله ومع أصله . فيوجهها هذا الأصل إلى الآفاق التي ينتشر فيها ضوؤه ، ويسلكها معه في منهج استدلالي فذ ، وينشأ من الطرفين علم اللاهوت قائماً في صياغته [٢] . ويسعنا القول مع الأب غَرْديل : « إن هذا الاستنتاج لا يبعد النتائج التي يسوق اليها عن أصلها الفائق الطبيعة ... فان السبب الذي يحملنا على التصديق بالنتائج ، هو وحي هذه النتائج ، ولو لم يكن إلا وحياً ضمنياً » [٣] .

ألا وإن هذا لا يخفض من شأن الطريقة التي يلجأ إليها علم اللاهوت في سياقه ، من حيث كونها طريقة عقلية . إنما يخرج العالم اللاهوتي بنتائجه مستنداً إلى العلاقة الباطنة التي تصلها بالمقدمات ؛ وينبغي أن نعد من قبيل العمل الفكري ما يعمد اليه في اخراجه لمسلمات الإيمان وتنقيبه عنها . فعندما أخرج القديس توما ، في القرن الثالث عشر ، اللاهوتيات علماً قائماً في ذاته ، لم يفعل ذلك ، بانكاره قول القديس أنسلمس في « الإيمان » باحثاً عن « الفقه » ، أو قول القديس اغسطينوس في « فقه الإيمان » ، بل بتبيّنه صعيداً آخر لهذين القولين ، ثم بنقلهما كليهما إلى هذا الصعيد . وإنما يقابلنا التعطش ذاته دائماً ، من غير أن يكون تعطشاً إلى الاستدلال العقلي المحض ، بل إلى

---

١ لقد اعتمدنا ألا نميز هنا عمل اللاهوتي إذ ينطلق من قضايا متلقاة كلها بالوحي عن عمله حين يصل بين قضية عقلية وأخرى متلقاة بالوحي. انظر فيما يلي، ص ٢٠-٢١ ، والفصل التالي ، مباشرة .

٢ إن هذه النظرة التطورية إلى الشرح اللاهوتي والتنبيه إلى ما جاء وحياً بالقوة ، في مسألتنا هنا ، إنما يعودان أصلا إلى يوحنا ده سان - توما (انظر المراجع عند كونغار ، المقال المذكور ، عمود ٤١٩) . ولا يشق علينا أن نثبت أنه ما كان للتابع أن يخرج على فكرة إمامه ، فانما كان شارحاً صادقاً له .

٣ في كتابه « المسلم المتلقى بالوحي » ، ص ٢٤٩ .

فهم حقائق الإيمان في نور الله الموحي ، وبوساطة الفكر الواهن المتدرج ، الذي جعله الله بين يدينا . إنها ، بلا ريب ، أداة مهينة ، إلا أنها الأداة التي أرادها الله للإنسان في دنياه ، ترتسم مهانتها في أفق من العظمة المدهشة كان ، في الآن ذاته ، الخاصة التي تنفرد بها كل معرفة فكرية . فالاجتهاد البشري ، إنما هو الاداة التي بها تكتسب ملكة العلم اللاهوتي ، فتكون هذه الملكة طبيعية في واقعها ، ولو كانت ، في أصلها ، فائقة للطبيعة [1] .

إن الأداة التي يعتمدها علم اللاهوت هي العقل ومبادئه . وإنما يزداد العقل حظاً من إدراكه لذاته ، على ما هو عليه في ذاته هنا ، إذ يعمل متقيداً بطريقته الخاصة . لكنه يعمل وقد أشع الإيمان فيه . فإنه حينئذ لا يجاوز حدوده ، ولا تنتابه نفحة الكبرياء التي ظهر الفكر الحديث ، غالب الأحيان ، منطبعاً بها . ولا ريب أن العقل ، بحد ذاته ، وعلى صعيد الحكمة الطبيعية الميتافيزيقية ، ينبغي له ويسعه ، مبدئياً ، أن يدرك ثروته وحدوده . لكن الواقع أنه ربما لم يحظ بهذا الادراك ، إلا لأنه أمسى أداة استخدمتها الحكمة اللاهوتية الفائقة للطبيعة . بيد أن العقل ، ربما لم يبحث أيضاً في ذاته عن شيء ، كأنه لم يلجأ إلى مسلك اليائس مرتفعاً فوق ما هو عليه في ذاته ، إلا لأنه استنكف يوماً عن خدمة تلك الحكمة الفائقة ، على حين كان ما يزال منتشياً بعض الشيء ، من الحقائق التي لمحها فيها . وربما كان ذلك من أعمق الأصول التي ترتد اليها مأساة الفكر الحديث .

---

١ ليس علينا هنا أن نعود إلى المناقشات والمناظرات التي ثارت بين القدامى في هذا الموضوع . إنما « الصلة الموضوعية » بين الايمان وعلم اللاهوت هي التي تمكن الملكة اللاهوتية من أن تكون في آن واحد ، فائقة للطبيعة في جذورها وطبيعية في كنهها . أما إذا تصورناها ، كما فعل كنتينسون ، فائقة للطبيعة في صورة محضة كلية ، فلن نعطي تلك « الصلة الموضوعية » حقها ، بل نزعزع أركان ذلك الوفاق العظيم الذي أكده القديس توما ، في علم اللاهوت ، بين العلم والحكمة .

ذلك بأن الفلسفة وعلم اللاهوت حكمتان ، لكل منهما بنيانها في صعيدها الخاص : إحداهما طبيعية ، والأخرى فائقة للطبيعة . لكن الطريقة التي يعتمدها علم اللاهوت ، هي الطريقة الفكرية الاستدلالية ، فلا غرو إن أدى به ذلك إلى أن يستخدم الفلسفة . وشتان ما بين الفلسفة حينئذ ، وبين أن تستذل على صعيدها الخاص من حيث كونها حكمة طبيعية . إنما تخرج من عملها آنذاك غنية وطيدة . وإذا جاءت الفلسفة سليمة مستقيمة ، لم تقاوم البحث اللاهوتي ، بل تصبح بين يديه الاداة المصطفاة .

حتى إذا قام علم اللاهوت في صبا[illegible]ه ، تعينت له وظيفتان أو خطتان في البحث ، هما متكاملتان متلازمتان . الوظيفة الأولى معروفة عـادة « بعلم اللاهوتيات الوضعي » ، وغرضها ، في ضوء الإيمان دائماً ، « البحث النقدي في المسلّمات »[1] ، والنظر في « الاصول » وفي «المدارك اللاهوتية » : الكتاب المقدس ، النقل المأثور ، المستندات الكنسية ، فكر الآباء المنقول ، وهلم جراً . وهو بحث يرتبط « بالتفكير التاريخي المتعلق ببيان الوحي وتطوره في واقعه »[2] . والوظيفة الثانية هي علم اللاهوتيات النظري ، الذي ينطلق من تلك « الأصول » بعد تقويمها ، ويسلك المسلك العقلي ، ليكتسب ما يحدده المجمع الفاتيكاني الأول بأنه « فقه للغيبيات عظيم الجدوى »[3] . لكن هذا العلم النظري باللاهوتيات ،

---

١ م. لابورديت ، علم اللاهوت من حيث كونه فقهاً للايمان ، مقال مذكور ، ص ٢٤ .

٢ المرجع ذاته .

٣ المجمع الفاتيكاني الأول ، الجلسة الثالثة ، الفصل ٤ ، دنزنغر ، ١٧٩٦ . « والمتوقع من هذا هذا العلم اللاهوتي النظري ، اذ انبعث من المحبة ثم انتهى بها أن يؤدي إلى الحد النهائي للعمل العلمي اللاهوتي ، وهو المشاهدة اللاهوتية » . انظر م. لابورديت : المرجع المذكور . على أنه يجب أن نميز هذه المشاهدة العلمية اللاهوتية ، في موضوعها ونورها ، عن المشاهدة (الطبيعية) الفلسفية . ثم يجب أن نميزها ، من وجه اكتسابها وتحققها ، عن المشاهدة اللدنية الفائقة للطبيعة ، مهما كان بين الطرفين من علاقات متبادلة تزيد قوة وتأكيداً .

يعالج الأمور الإلهية ، وحتى نجاة الإنسان في مراحلها التاريخية . كما أنه يعالج الأمور الإنسانية من حيث علاقتها بالله . وذلك يؤدي ببحثه إلى ألا يكون بحثاً عن ذلك الفقه النظري للغيبيات فقط ؛ فإن عليه أيضاً أن يهدي الناس نحو إدراك غايتهم الأخيرة ، فيجب عليه أن يتبين ، حتى في الواقع الذي تتجسم فيه الأعمال الإنسانية ، ما كان من أثر لتلك الغيبيات التي تبينها على هذا الوجه . وهذا هو العلم اللاهوتي بالاخلاق ، وهو في حقيقة الواقع ، واحد مع علم اللاهوت العقدي كما يبرزه تصميم الخلاصة اللاهوتية ، بالوضوح الذي نعرفه . ذلك بأن علم اللاهوت ليس نظرياً فقط بالمعنى الدقيق ، كما أنه لا ينحصر في مجرد كونه علماً عملياً . وما دام خاضعاً لعلم المقربين الذي كان ، هو بنفسه ، اشتراكاً في العلم الإلهي ، فإن علم اللاهوت ، مثل علم المقربين ، ينفرد بوحدته الخاصة بين المعارف الإنسانية ، وهو ، في آن واحد ، نظري وعملي . هذا على أنه ، مع ذلك ، نظري أولاً لأنه « يهتم بالأمور الإلهية أكثر مما يهتم بالأعمال الإنسانية ، ولا يهتم بهذه الأعمال ، إلا من حيث كونها تكيف الإنسان وتوجهه إلى معرفة لله كاملة ، هي السعادة الأبدية »[1] .

لم يكن علم اللاهوت ، بسبب كونه ، طبعاً ، علماً خاضعاً لغيره ، ليتأتى له تبيان أصوله ، وهي قواعد الإيمان بالذات . لكنه ينبغي له ، مع ذلك ، أن يدافع عن هذه القواعد ، ويثبتها بالبرهان ، وذلك باسترساله في بسط الأدلة القابلة للتصديق . فعلم اللاهوت هو وحده « المنتدب لأن يدرك بالنظر أبعاد معلومه (*) ، ولأن يعرض هذه الأبعاد على فكر الإنسان »[2] . ويعرف عادة حينئذ « بالدفاعيات » .

---

١ الخلاصة اللاهوتية ، باب ١ ، مسألة ١ ، ٤ ، في الاجسام .

٢ م. لابورديت ، علم اللاهوت ، ص ٢٥ ، وهنا يحيل المؤلف ذاته إلى أبحاث الأبوين غرديل وغريغو لاغرانج .

على أن هذا الحد لا يؤخذ بالمعنى العام الذي أخذناه ، وسوف نأخذه عليه ، في كلامنا على وظيفة علم الكلام . فإن علم الكلام يقوم ، ازاء شكوك المؤمنين وردود الخصوم « بالدفاع » عن عقائده . وهذا أمر يقوم به أيضاً علم اللاهوتيات النظري بحد ذاته في المسيحية ، ولكن في ضوء آخر . ولقد يندبه إلى ذلك وظيفته الدفاعية التي تهيئ وتكمل ، من وجه ما ، وظيفته التي ينفرد بها وهي الإشراقية . فالمعنى الذي نتقيد به الآن ، هو أقرب إلى الاصطلاح الفني . ويقتضي فهم « الدفاعيات » على أنها بيان يعرض على العقل عن معلوم « العلم اللاهوتي » ، أي عن « مسلمات الوحي » . فالدفاعيات ، بذلك ، لا تتوجه إلى العقل وقد أشع الإيمان فيه ، بل إلى العقل وحده . والعقل ، حينئذ ، لا يعود إلى أصول أخذها من قواعد الإيمان ، بل من المعرفة الطبيعية . غير أنه ، في ضوء الإيمان ، يكسب تلك الأصول مزيداً من حياة ، إذ يوجهها توجيهاً ايجابياً ، هو توجيه الإيمان . أي أنه يتقدم بالدفاع العقلي عن الوسائط التي أمدنا الله هو ذاته بها ، لدعم القابلية للتصديق . وبذلك تبقى « الدفاعيات » جزءاً عضوياً من أجزاء العلم اللاهوتي : لأن المعرفة إنما تحدد بالضوء الذي فيه ينظر إلى موضوعها الخاص .

إن هذه الحكمة اللاهوتية « لمنهجية معقدة » ، ولئن كان شقاؤها البشري في ذلك التعقد ، فإن فيه عظمتها أيضاً . ولئن كانت تمشي على تثاقل يلزمها به أسلوبها ، وهي المشية الوحيدة التي تتوافق مع الفكر البشري ، ففي ذلك ما يشهد بالذات ، بأن هذا الأسلوب العقلي ينطبق هنا على معلوم ذي وحدة فائقة . فيا لهول هذا اللاتناسب المرتسم في صميم العلم باللاهوتيات . على أن هذا اللاتناسب ، تتغلب عليه أضواء الإيمان وقد أشرق في اللاهوتي وتولى مسالكه الفكرية . فإن من أراد أن ينكر هذا التعقد ، والتباينات التي تنتج عنه ، ووظائف العلم اللاهوتي المختلفة (من وضعية ونظرية ودفاعية) قد عدل عن كل تقدم حقيقي

في « تفقه الإيمان » . وإنما يسع علم اللاهوت أن يتقدم تقدماً مفيداً لأنه علم في الحقيقة . لكن هذه التباينات قد تُجمّد تجميداً يودي « بوحدتها النوعية » أو يضعف هذه الوحدة . وكل سعي يرمي ، ولو لاضعافها ، قد يعني ان علم اللاهوت ليس حكمة وعلماً في آن واحد ، كما قد يعني أيضاً ، في الآن نفسه ، عدولاً عن « فقه الإيمان » بالذات[1] .

ب ــ ماهية علم الكلام وموضوعه

ما عسى أن يكون المقدار الذي يتسع به ، أو لا يتسع ، هذا المفهوم لعلم اللاهوت ، لأن ينطبق على علم الكلام ؟ إن التجاوبات والالتقاءات الجزئية يجب ألا تحجب عنا الاختلاف في المفهومات . بل أجدر بنا أن نقول : الاختلاف في الاضواء ، لأنه هو الاختلاف الذي يقع عليه السؤال حقاً .

لقد أنشئ علم الكلام الأشعري أولاً للدفاع عن نصوص القرآن والسنّة رداً على الخارجين عن العقيدة . وإذا به يتأثر بالفلسفة تأثراً غير مباشر ، فيعود ، من خلال الغزالي خاصة ، الى غرض من اغراض المعتزلة الاولية ، ويسخره لصالحه الخاص . انه يقيم هذا الغرض على اسس اخرى ، لكنه ينطلق منه أصلاً للوصول إلى نتائج مذهبية تختلف

---

١ « إن هذه الأبحاث المختلفة تظل دائماً في نور واحد ، وهو النور الذي وصفناه منبثاً في جذوره ، من الإيمان ، والذي يتيح لنا أن ندرك في الأشياء ما هو خير من طابعها الضروري في الطبيعة وما وراءها ، أعني طابعها الضروري من حيث إنها حدود للعلم الالهي ، على أن اللاهوتيات تعقد مشابهة بين هذا العلم وعلمنا البشري » . المرجع المذكور ، ص ٢٦ .

كل الاختلاف عن نتائج المعتزلة . وهذا الغرض هو توسيع النطاق في استخدام الادلة والمعارف العقلية بحد ذاتها . ولقد اتضح هذا الأمر بنوع خاص منذ القرن الخامس الهجري . بيد انا لا نظن ، مع ذلك ، ان «هذا الطابع العقلي» الذي انطبع به علم الكلام ، مهما برز ، قد غيّر المفهوم ، الذي نحن الآن في صدده ، تغييراً جوهرياً . فـان التطبيقات قد اختلفت باختلاف الخصوم الذين وجبت مناظرتهم ، ولقد طرأ على الاسلوب بعض التغييرات ايضاً ، لكن الغاية الدفاعية بقيت هي هي ذاتها .

هذا وقد عدنا إلى مفهوم العلم بالمعنى الذي أخرجه عليه النقـل التومسّي ، فحددنا علم اللاهوت المسيحي بمعلومه المادي والصوري ، وبضوئه وأسلوبه . وها هو ذا الآن ، في الطرف المقابل ، المجهود الاخراجي الذي انصرف اليه الفكر الاسلامي . كلنا يعرف التحديد الذي حدد به ابن خلدون علم الكلام : « هو علم يتضمن الحِجاج عن العقائد الايمانية بالادلة العقلية ، والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات ، عن مذاهب السلف واهل السنّة . وسر هـذه العقائد الايمـانية هو التوحيد »[1] . أما ابن خلدون فهو مؤرخ وليس عالماً بالكلام . ولكن الامر الذي لا شك فيه هو ظهور اهتمامه هنا بموضوعية النظر ، كما انه يظهر ما عوّدنا عليه من دقة وصواب ، في التحديدات التي يستخدمها . فان هذا التحديد هو أحد التحديدات الأشد وضوحاً ، التي بلغتنا عن علم الكلام . ونجد فيه تبيناً دقيقاً للمعلوم والوظيفة اللذين ينفرد بهما علم الكلام ، وغايتها في أساسها دفاعية ، من قبيل الدفاع بالرد ، ثم ان هذه الوظيفة تتحقق بمسلكين : رد على الخصوم ، و «حجاج» عن العقائد بوساطة «الأدلة العقلية» . ولسوف نبحث في هذه «الحجة» :

---

١ المقدمة ، القاهرة ، ص ٣٢١ ، ترجمة ده سلان ، ج٣ ، ص ٤٠ .

بأي معنى يؤخذ مفهومها ؟ وما هي حدوده ؟

لكنه يجدر بنا أولاً أن نقارن بأقوال الاختصاصيين قول المؤرخ ، لكي نستوثق من صحته ، هل يتفق تحديد ابن خلدون مع التحديدات التي تقابله عند أهل الكلام ؟ إنما نكتفي هنا بثلاثة أمثلة تمتاز عن غيرها ، وهذا أولى من التكثار في ذكر المراجع .

دعنا نسمع أولاً إلى الشيخ عبده في لهجته الحديثة . إنه يحدد علم الكلام بأنه علمٌ موضوعه « تقرير العقائد وبيان ما جاء في النبوات » ، و « غايته »[1] كما يقول فوراً بعد ذلك ، « العمل لحفظ الدين وتأييده » . وهو يشدد القول بالحاح ، في الصفحات التالية ، على الأسس والادلة العقلية ، التي ما يزال هذا العلم يستخدمها[2] . فيجب في « تقرير العقائد وبيان ما جاء في النبوات » ، الا يُفهما مباشرة بمعنى وظيفة اشراقية ، بل بمعنى وظيفة دفاعية ، هي حفظ الدين وتأييده . ليس في الأمر ههنا نفاذ إلى الغيبيات ، « بتفقه الايمان » . بل هذا عمل يهم الشيخ عبده ان « ينهى » عنه ، عندما يواجه ، مثلاً ، واقع الحرية الإنسانية في علاقتها بعقيدة القدرة الكلية الالهية[3] . فان علم الكلام ينبسط كله على الصعيد العقلي ، الذي هو الصعيد الدفاعي . على انه يقابلنا هنا وجه واحد في التجديد لا يخلو من الأهمية . وهو ان الشيء الذي تدعو اليه الفصول الاخيرة من رسالة التوحيد ، ليس دفاعاً بالرد فقط ، بل هو دفاع « بالهجوم » والغلبة . صحيح ان « منكري » العصر الذي عاش

---

١ الرسالة ، ص ٥-٥ (النص العربي ، ثم الترجمة) .

٢ المرجع ذاته ، ص ٦-٩/٥-٧ (النص العربي ، ثم الترجمة) .

٣ « أما البحث فيما وراء ذلك من التوفيق بين ما قام عليه الدليل من إحاطة علم الله وارادته ، وبين ما تشهد به البداهة من عمل المختار ، فيما وقع عليه الاختيار ، فهو من طلب سر القدر الذي نهينا عن الخوض فيه » .

فيه الشيخ عبده ، لم يكونوا فرقاً أو مذاهب إسلامية منشقة ، بقدر ما كانوا ذلك الكل الثقافي الذي يمثله الفكر الغربي . ومقتضيات هذا الفكر ، هي التي استتبعت معظم ما وضع شيخنا . فغاية كتابه البينة ، هي أن يتقدم بعلم كلام يسعه أن يحظى بلقاء في الغرب ، أو لدى العقول التي تأثرت بنفوذه . إنه لا يفكر في أن يتعمق في آرائه الخاصة ، المتعلقة بعلم الكلام ، من حيث موضوعه وماهيته وضووْه وأسلوبه .

أما مثلنا الثاني فنأخذه من طريقة المتأخرين التي أظهرت ، منذ القرن الثاني عشر حتى القرن الخامس عشر ، مبالغة في الاخراج العقلي ، وهو أمر يعترف به الشيخ عبده ذاته [١] . ها هو ذا الايجي ، الذي شرحه الجرجاني شرحاً طويلاً متقناً ، يذكر في تحديده الأول لوظيفة علم الكلام ، انه « المتكفل باثبات الصانع وتوحيده » [٢] . ثم يزيد هذا التحديد بياناً : « ان الكلام علم يقتدر معه على اثبات العقائد الدينية بايراد الحجج ودفع الشبه » [٣] . وهذه المرة نعود إلى التحديد الذي يعتمده ابن خلدون ، ونكاد نجده بألفاظه . ثم يواصل الايجي بسطه لموضوع التسمية التي اختارها ، وفائدتها وشرفها والمسائل التي يعالجها ، ثم يشرح أخيراً هذه التسمية [٤] . فانه لا بُدّ من أن نوفّر لأنفسنا « مقاصد » ستة ، مهما كان العلم الذي نحاول اكتسابه [٥] . هذي عناوين لمقاطع أفضت إلى تكييفات مذهبية ، جاءت في منتهى الدقة عند « المتأخرين » . ثم ان الشرح الذي وضعه لها الجرجاني ، عاد اليه وشرحه وناقشه

---

١ المرجع ذاته ، ص ١٧/٢١ .
٢ المواقف ، الطبعة المذكورة ، ج١ ، ص ٢٦ .
٣ المرجع ذاته ، ص ٣٤ – ٣٥ .
٤ المرجع ذاته ، ص ٤٤ – ٦١ .
٥ إنما كان هذا الفصل التمهيدي كله تطبيقات على علم الكلام فيما يفترض في كل علم من سوابق . أما الفصل الثاني فيعالج فيه العلم (أو المعرفة) بوجه عام .

السيلكوتي ، المصطبغ تفكيره بالطابع « السينوي »[1] .

هذا ولندع الخوض في هذه الدقائق مع الشارحين والمفسرين . فأولى بنا أن نطلب ، في خاتمة مطافنا ، الحكم المشترك في علم الكلام ، من كتاب مدرسي « بدائي » ، وضعه أحد أتباع الجمود على التقليد . لكنه تقليد لم يكن بنجوة من التأثير « بالمتأخرين » ، كما سوف نتبينه بعد حين . فان التكييف المذهبي يصبح على جانب أشد من الدقة أيضاً ، في انتقاله من الايجي والجرجاني إلى الباجوري . بيد ان تعليله يرد أقل استناداً إلى التفكير الاستدلالي . صحيح أن « دفع الشبه » لم يذكر في التحديد بالذات ، إنما يظهر في الثناء على واضعي علم الكلام . وهكذا يقول لنا الباجوري : إن علم الكلام او علم التوحيد هو « علم يقتدر به على اثبات العقائد الدينية ، مكتسب من أدلتها اليقينية »[2] . و « هذا الحد السابق هو » ، في نظر الباجوري ، « أحد المبادئ العشرة » ، وإن شئنا فلنقل : الأصل الأول من الأصول العشرة التي تسهم في انشاء كل فرع من فروع العلم . أما الأصل الثاني فهو « موضوع » العلم . و « موضوع » علم الكلام هو « ذات الله تعالى من حيث ما يجب له ، وما يستحيل ، وما يجوز ، وذات الرسل كذلك ، والممكن من حيث انه يتوصل به إلى وجود صانعه ، والسمعيات من حيث اعتقادها » . ثم ان الاصل الثالث هو « ثمرة » العلم ، أعني هنا ، « معرفة الله بالبراهين القطعية والفوز بالسعادة الأبدية » من حيث كون علم التوحيد أو الكلام ، بدفعه الشك والتردد ، يتيح للمؤمن أن يبقى سالكاً « الصراط المستقيم » . أما الأصل الرابع فهو « فضل العلم » ، والخامس « نسبة » هذا العلم إلى العلوم الأخرى . على ان علم الكلام ، في نظر أصحابه ، هو « أشرف

---

١ راجع تعليقات السيلكوتي على هامش شرح المواقف ، القاهرة ، ١٣٢٥ هـ ، المرجع المذكور.

٢ جوهرة التوحيد ، الطبعة المذكورة ، ص ٨ .

العلوم لكونه متعلقاً بذاته تعالى وذات رسله ، وما يتبع ذلك ، والمتعلق يشرُف بشرف المتعلّق . بل انه اصل العلوم الدينية ، وما سواه « فرع » فقط . ثم يعين الأصل السادس « واضع » العلم : فلعلم الكلام « السني » « واضعان » هما الأشعري والماتريدي « بمعنى انهما دوّنا كتبه وردا الشبه التي أوردتها المعتزلة » . هذا وان الأصل السابع هو « الاسم » : « علم التوحيد » أو « علم الكلام » . والاصل الثامن يشتمل على « استمداد » العلم أي الوسائط المستخدمة فيه : هنا « الأدلة العقلية والنقلية » . ويتناول الأصل التاسع « حكم الشارع في العلم » : وسنرى ، بعد حين ، ان هذا الحكم في علم الكلام ، في نظر ذويه ، هو « الوجوب العيني على كل مكلف من ذكر وانثى » . ثم يتضمن الأصل العاشر والأخير ، « مسائل » العلم . وهي ، في علم الكلام ، « قضاياه الباحثة عن الواجبات والجائزات والمستحيلات في الله والأنبياء »[1] .

لا يخفى ما في هذا الاحصاء من الغموض ، كان أشد ، نوعاً ما ، مما نتبين منه في الأصول الستة الواردة في احصاء الايجي . أما هنا فلعل من الخير للأصلين ، الثاني والعاشر ، على الأقل ، أن يُقرَّب بينهما . وكذلك القول في ما بين المقصدين ، الثاني والخامس عند الايجي . صحيح ان مسألة الأسلوب تبرز ، عند الباجوري ، بروزاً مستقلاً بذاتـه (الأصل الثامن) ، لكن المؤلف ، مع ذلك ، يكاد يشير اليها فقط . ثم إن الايجي كالباجوري ، يجهل تحديد العلوم بالضوء الذي عليه ينظر في موضوعاتها . إنما يحدد علم الكلام قبل كل شيء بموضوعه .

هذا وان الموضوع في علم الكلام يتلاقى مع الموضوع المادي ، على الاقل ، في علم اللاهوت المسيحي . وهو الله وأمور الإيمان . لـكن

---

١ المرجع ذاته ، ص ٨ – ٩ .

الجدير بالذكر هو الحاح المفكرين المسلمين على « الأدلة اليقينية » ، التي يجب على علم الكلام أن يخرجها ، لاثبات المعارف الدينية . فما الذي ينبغي أن نفهم من ذلك ؟ هل ينبغي أن نرى ، هنا ، رغبة في صوغ مسلّمات الايمان صوغاً منطقياً ، وفي اثباتها « بالبرهان القاطع » (٭) ؟ لقد عابوا على هذه الرغبة ، في القرن الوسيط اللاتيني ، بعض الذين أفرطوا في استخدام الجدل . أم ينبغي أن نرى رغبة في تأييد هـــذه المسلّمات « بأسباب ضرورية » ، على نحو المذهب الذي رأينا القـــديس انسِلْمُس يحاول تحقيقه ؟ أعني مذهباً يقتضي من الإيمان أن يقبل بنوره الفائق للطبيعة ، فيتولى هذه « الأسباب » ذاتها ، وينزلها في منزلتها ؟ أم ينبغي أخيراً أن يؤول هذا الالحاح من قبل المتكلمين ، بأنه منصبّ على موقف يشبه موقف الفلاسفة ، وموقف الإلهيين العقليين في الغرب بعدهم ، بمعنى أن أمهات الحقائق الإيمانية قابلة ، في جوهرها ، لأن ترد إلى حقائق عقلية محض ؟[١] .

إن موقفاً من هذه المواقف الثلاثة لا يجدر القول به هنا . فسرعان ما استحوذ على علم الكلام الأشعري ذلك الاهتمام بالأدلة التي يجب الادلاء بها . ويلاحظ ذلك حتى عندما كان هذا العلم يقاوم الوظيفة الرئيسة التي أراد المعتزلة أن يعترفوا بها للعقل في علاقته بالشرع وأحكامه . ولم يكن لينصرف إلى مثل هـــذا الاهتمام ، في مقابل غيبيات باطنة جاء بها وحي ، وكانت متعلقة بالحياة الإلهية في بواطنها ، وفي مقابل ضياء يقع على هذه الغيبيات ، ويتكفل به نور إيماني فائق للطبيعة . إن ذلك كله لا أثر له في الإسلام ، حيث تبدو الحياة الإلهية كلها غيباً لم يوح به . لكن مفهوم الكلام الأشعري في « الأدلة اليقينية » بقي ثابتاً على ذاته ،

---

١ أما حقائق الإيمان التي لا يمكن ردها إلى ذلك ، فتنكر ، (وكان هذا موقف الالهيين) أو تؤول بالإشارة والتمثيل (كما فعل الفلاسفة) أو تفوض إلى الاعتقاد المحض .

مهما كانت القواعد المنطقية المعول عليها ، والقيمة المعترف بها للنظر في اكتساب المعارف (*) .

إن المقارنة بين التحديدات التي وضعت ، تلقي ضوءاً على مشكلتنا ، إذا انتقلنا من الفترة التي كان فيها علم الكلام منهجية حية في تقدم مستمر ، إلى الفترة التي أخذ فيها يكتفي بتجميد ثروته الماضية ، في قطع تتداولها الأيدي . وللشيخ عبده قول صحيح جداً في الموضوع : بعد القرنين الرابع والخامس عشر ، « وقف علم الكلام عن التقدم[1] » . ومن هذه الناحية ، إنما ينطلق الشيخ عبده ذاته ، في مجهوده التجديدي ، من مكتسب نقلته الأجيال ولم يُعَد اليه بالفكر عوداً كافياً دائماً . وعندما كان علم الكلام ما يزال في تقدم مستمر ، شاهدنا الايجي يقابل بين الأدلة التي يجب الادلاء بها ، والشكوك التي يجب ردها . وكذلك القول في ابن خلدون ، الذي يكتفي بذكر نخبة المؤلفين في ما يتعلق بالموضوع . ففي القرون التابعة ، سكنت غلواء الردود والشبهات بعد أن كانت الباعث الأول على انشاء علم الكلام . فلم يستبق المؤلفون من تحديد علمهم إلا بناحيته الايجابية ، أعني « تقرير العقائد » و « الحجاج » عنها . لكنهم يستبقونه بما جاءت عليه ، ولم يلاحظوا فوات ما يكملها ، أعني رد الشكوك ، وهو وحده الذي يعللها . والواقع ان الحجج التي يجب الادلاء بها ، والأدلة العقلية التي يجب اسناد العقائد اليها ، ما تزال غايتها الوحيدة شكوك المؤمنين واعتراضات الخصوم : وإنما المراد تثبيت مع الأولين ، وتفنيد للآخرين .

والصعيد الذي تقع هذه الأدلة عليه ، ليس صعيد الفلسفة العقلي ، ولا نور الإيمان ، كما هي الحال عند القديس أنسلمُس أو الفِكْتوريّين .

---

١ الرسالة ، ص ٢١/١٧ .

إنما هو بالذات صعيد الدفاع بالرد ، الذي يجب الرجوع اليه دائماً ، لكي نفهم علم الكلام . أما ان ينتج بعض التعمق في تحليل العقائد ، فليس في الأمر شك ، وذلك بالقدر ذاته الذي يؤكد هذا التعمق جانب الإيمان ازاء كل هجوم جائز . ففي عهد « الجمود على التقليد » ، وفي زمان ابن خلدون قبل ذلك ، لم يبق اثر للخصوم الذين نحن في صددهم معتزلة أو فلاسفة . ولم يقلل هذا الزوال من الرد عليهم . لكن الذي أصبح أولياً ، غدا بالذات ذلك التحليل أو ذلك التقويم للعقائد . فكم كان الأمر ملموساً ، مثلاً ، في المقالة المتعلقة بالصفات الإلهية . أما النور ، ووجه النظر ، الذي كان علم الكلام يسير بمقتضاه ، فقد بقي هذا كله ، مع ذلك ، على ما كان عليه في ذاته (٥) . لم يكن ادراك الغيب بحد ذاته ، عملاً « بفقه الإيمان » ، بل دفاع المؤمن عن ذاته ، وهو يعنى بحماية إيمانه تجاه كل أذى ممكن ، فيريد أن يبادر إلى التزود بأدلة لا مرد لها على الصعيد البشري . وليست قواعد الإيمان هي الأصول التي يستخرج منها علم العقائد نتائجه الخاصة ، في ضوء العقل وقد أشع الإيمان فيه . إنما ، هذه القواعد ، هي النص التعليمي الأعظم ، الذي يعرض منذ بداية البحث أحياناً ، مع افتراض ان « المسألة » حينئذ « محاولة » ، ولم يكن بدّ من الرجوع اليه دائماً في النتيجة . ذلك بأنه يكون قد أيد بتحليلات وتمييزات وتوضيحات جعلته يبدو وكأنه حصن منيع ، يتحدى كل هجوم . ولا شك ان غاية المتكلمين الردية لم تحكم قط عليهم بالتزام جدل منحصر في رد الخصم بمسلماته ، كما قد توهمه بعض الكتب المدرسية الموضوعة في صياغة « الجمود على التقليد » . لكنه كان يسع الأدلة . وكان يجب فيها ، أن تتجدد بتجدد الوجه الذي عليه تطرح المسائل . والواقع أنه ، عندما تجمَّد هذا الوجه ، بدا علم الكلام آخذاً بفقدان بعض الشيء من الغاية التي بعثت عليه .

ولقد يظهر هذا الصعيد القائم على الرد ظهوراً أجلى أيضاً في القيود

التي يحترز بها الغزالي لدى استخدامه لعلم الكلام . إنّا نعلم موقفه المتعثر من هذه الناحية ، وحذره الشديد بوجه الأجمال ، بحيث ان المقالة التي وضعها في علم الكلام ، وهي كتاب الاقتصاد ، توشك أن تظهر بمظهر تواطؤ موقت ، يكاد يكون تساهلاً (*) . ونذكر أن الفئة التي يوصيها وحدها بالنظر في علم الكلام ، والتي من أجلها وحدها يصلح للمتكلمين ان يعملوا ، هي فئة الذين عرضوا للضلال ، ثم لم يسعهم الشفاء منه إلا بالحجج والأدلة [١] . فإنما في الأمر وظيفة علاجية قبل كل شيء . ولئن كان النظر في علم الكلام فرض كفاية ، وليس فرض عين [٢] ، فلأن الغاية من علم الكلام هي الشفاء من الشكوك ، والرد على تشويشات الخارجين عن السنة واشتباهاتهم . وليس من صفحة يوصي فيها الغزالي بالنظر في هذا العلم طريقة تفضي بالذي كان على الحق إلى درك ما ينطوي عليه الإيمان من حقائق . فلقد طلب ، هو ذاته ، هذه الطريقة ، بعد ذلك ، من المعرفة التي يكفلها التصوف لأهله .

إن نظرة حاصرة ، مثل هذه النظرة ، لم تكن ، بلا ريب ، نظرة الخلّص من علماء الكلام . كان يطيب لهم أن يبقوا على تصورهم ان علمهم هو العلم الأعظم . والاجرام الذي اتهمهم به ابن رشد هو ، بالذات ، انهم كانوا يريدون إفشاء هذا العلم للجميع [٣] . فإن الأشاعرة المتطرفين ، مثل أشاعرة الموحدين ، لم يحددوا ، فرضاً على المؤمن ، اكتساب العلم بالأمور الدينية عامة فقط ، بل اكتساب العلم المفصل بحجج الكلام الأشعري وأدلته أيضاً . ولقد حددوه على أنه فرض عين على كل مسلم خاضع للشريعة . أما الأشاعرة الأقربون إلى الاعتدال ،

---

١ الاقتصاد ، الطبعة المذكورة ، ص ٧ .
٢ المرجع ذاته ، ص ٨ .
٣ فصل المقال ، ص ٢٩ — ٣٠ .

فلم يثبتوا فرض العين واجباً إلا في العلم العام ، على حين صنفوا العلم المفصَّل بين فروض الكفاية . هذا وان القديس توما يعلم أيضاً ، ان العقيدة المقدسة ضرورية لنجاة الإنسان [١] . ولكنها ضرورية من حيث كونها تصدر من الوحي الإلهي ، وقد وُضعت لتوجيه اطلاع الإنسان على غايته الفائقة للطبيعة ، ولتوطيد العقل حتى على صعيده العقلي (•) . ويسعنا القول من هذه الناحية : إن علم اللاهوت « جزء من التدبير العام المتعلق بنجاة الإنسان » [٢] . إن المسألة في الإسلام ليست مسألة نجـاة أبدية ، بل هي ، قبل كل شيء ، مسألة قانونية تتعلق بالتكليف الشرعي ومسألة وظيفة تجب على الأمة بحد ذاتها . أعني : إنما ينبغي للأمة أن يتوافر لها ، في كل بلد إسلامي ، عالم بالكلام على الأقل ، يسعه أن يثبت عقائده بالدليل ، وأن يرد « الشبه » [٣] . هذا هو الرأي الذي يوافق عليه الغزالي ، كما مر بنا ، لكن بعد الخفض من أهميته شيئاً ما . وفي نظر المتطرفين أيضاً ، لا يعتبر العلم المفصل بالحجج والأدلة فرض عين ، إلا بما يجب على هذا العلم أن يمد به من يقين . على أن غاية هـذا اليقين ليست المشاهدة ، ولا نفاذاً إلى غور أبعد في غيبيات الوحي . فإن البحث ذاته ، الذي أجريناه في ما مر به علم الكلام من المراحل التاريخية ، لم يكن إلا تمثيلاً بيّناً لذلك الموقف الأساسي .

إن الغاية الأولى هي الرد على شكوك المؤمنين ، وتأييد الإيمان بالأدلة ، ودفع الاعتراضات في وجه الخصوم . ويسعنا القول : إن المعلوم الصوري

---

١ الخلاصة اللاهوتية ، باب ١ ، مسألة ١ ، أ ، ٤ ، في الأجسام .

٢ أ . غرديل ، المسلم المتلقى بالوحي ، ص ٢٥٠ .

٣ انظر الباجوري ، جوهرة ، ص ١٤ — ١٥ . إننا نواجه هنا تمييزاً مألوفاً في الإسلام . وهو أن طائفة من التكاليف الشرعية تقع على كل مسلم بحد ذاته ، كالصلاة وصوم رمضان والزكاة وحج البيت من استطاع اليه سبيلا . لكننا نجد تكاليف أخرى كالجهاد مثلا ، تقع على الأمة كلهـا ، ولا تتناول الفرد مقصوداً بعينه .

المقصود هنا ، هو بالذات مضمون الاعتقادات الدينية من حيث كونها يجب اثباتها والدفاع عنها .

الدفاع عن الإيمان والحجاج في أمور الإيمان : ان مثل هذا التحديد يبدو ، لأول وهلة ، قابلاً للتطبيق ، بعد التغييرات اللازمة ، على علم الكلام وعلى علم اللاهوت المسيحي . لكنه يبقى أن الحقائق التي تنطوي الألفاظ عليها ، مختلف بعضها عنه في بعض . وانها لتختلف أولاً ، لأن مفهوم الإيمان يختلف في طرف عنه في الطرف الآخر : وهذا أمر سوف نعود اليه . وهي تختلف أيضاً باختلاف ما يعني ذلك الدفاع وذلك الحجاج ، نظراً إلى جهاز العلاقات في كل من الطرفين .

فالأمر هنا يتعلق بمفهوم الأسلوب العقلي وبمفهوم العلم الذي ينتج عن هذا الأسلوب . لقد سمّى المسلمون الخوض في الكلام علماً . فلا مجال للمقابلة بين هذا الموقف وبين موقف الاغسطينيين الوسيطين ، والسكوتيين واللاهوتيين الارثوذكس أو البروتستنت ، الذين يرفضون جميعاً أن يتصوروا الخوض في اللاهوت علماً . لكنا سوف نرى ، في المقاطع الأخيرة من هذا الفصل ، انه لا يسع المتكلمين أن يعنوا بالذات ما كان الفكر المسيحي يعني ، عند ما يذكر الخوض في اللاهوت علماً قائماً في بنيته . وما دام الكل ، في علم الكلام ، مركزاً على وظيفة دفاعية ، فإنه لم يتسع لأن يميز فيه ، بين علم وضعي وعلم نظري في العقائد من ناحية ، ثم بين علم نظري وعلم أخلاقي في العقائد ذاتها من الناحية الأخرى . إن للإسلام « علماً » هو التفسير ، وهو يعالج شرح القرآن ، وان له « علماً » آخر وهو الحديث الذي يعالج سيرة محمد وسنّته . فليس له علم وضعي في العقائد . وانه لمن الخطأ أن نروم من علم المقالات الموضوعة في علم الكلام ، علماً عقدياً في الأخلاق ، ما عدا الاشارة الخاطفة . ذلك بأنا لا نعثر إلا على بعض معان ، نعزو نظائرها

إلى علم الأخلاق . لكن المتكلمين يعودون في هذه المعاني ، بقدر ما قيدها بمعضلة ما ، فقهية وسياسية ، ما مر به علم الكلام من مراحل في نشأته . كذلك نقول ، مثلاً ، في تقديرات التوبة والذنوب ، وهي تقديرات لا بدّ منها لتحديد « الأحكام » المتعلقة بالمؤمن والفاسق والكافر . ولا يقابلنا إلا مقالات متأخرة كتبت للعوام ، وكان الباجوري واضع بعضها ، لتمدنا في الأخلاقيات بالمزيد من المعلومات . لكن الواقع ، في الإسلام ، أن العلم العقدي في الأخلاق قد اشتمل عليه الفقه كله . فإنما يجب طلب هذا العلم من تمييزات الفقه بين الواجب والمندوب والمكروه والمحرم والمباح في الاعمال ، ولو كان قد وسع علم الكلام أن يعود إلى هذه التمييزات ، ليتقيد بها ويستخدمها في سياقه .

ج ـ اعتراض

هذا وربما حق لبعضهم أن يثير اعتراضاً . هل كنا على صواب من أمرنا ، في شرح المفهوم الذي يتصور الإسلام علم الكلام عليه ، أن نقابله بالمفهوم الأظهر تخرجاً والأشد ثباتاً في الآن نفسه ، الذي بلغنا عن علم اللاهوت المسيحي ، أي المفهوم الذي يمدنا به النقل التومسيّ . لا شك في أنه يسعنا أن نعلل هذا الاختيار ، بأنه من قبيل الواقع : وهو أهمية القسط الفكري الكاثوليكي في الثقافة الغربية ، وترجّح المذهب التومسيّ في هذا القسط ذاته . لكنا ، من ناحية المفهومات التي نعالجها ومن ناحية مضمونها ، أما كان يسعنا أن نعثر على توافقات أصح ، في وجوه أخرى صيغ عليها علم المقدسات في المسيحية ؟

لن نقف طويلاً عند علم اللاهوت في الكنائس الشرقية غير

الكاثوليكية [1] . لقد رأينا أنه كان زمان ، بل كانت قرون عديدة ، أخذ أثناءها علم هذه الكنائس اللاهوتي ، من التومستية ، خير ما قام عليه في ذاته . فان هذا المذهب ينطوي على توفيق بينه وبين المذهبيات المختلفة ، ولا سيما بينه وبين مقاومة « للتَّلَتّن » لم يكن جرجس سكُولاَرْيوس ، مع تحمسه للمذهب التومستيّ ، آخر من دعا اليها . أما في العهد الحديث ، ولا سيما في بعض التيارات الكنسية الروسية ، فقد ظهر الراجح البروتستنتي ظهوراً واضحاً . لكن الفكر اللاهوتي الارثوذكسي إنما انتظم ، بما جاء عليه من اصالة ، حول المقاومة التي نهض بها غَريغوريوس پَلاماس . ثم ان الأمر حينئذ أصبح الصاق العلم النظري بالعلم اللاهوتي التصوفي ، وهو الصاق متعمد مراد بحد ذاته [2] . على أن هذا الالصاق كان هو ذاته متأصلاً في تكييف مذهبي ، تناول بعض ما ورد من الصيغ عند الآباء اليونانيين . فجاءت ، وهي على هذه الحال ، في لبوس قدَرٍ تقديراً عقدياً لم تستلزمه قرائن النص الأصلي في ذاتها . ثم ان ما ذكرنا عن العلاقات بين الفكر الإسلامي وفكر الآباء اليونانيين في صميم المشكلات المشتركة بينهما ، يكفي للدلالة على أن هذا التطور ، الذي تناول علم اللاهوت الارثوذكسي ، لا يسعه أن يبين معنى جامعاً للمقارنة المباشرة ، فيما يتعلق بالمنهجية الدفاعية التي طبعت علم الكلام .

---

١ إنا نعتذر عن الايجاز البالغ الذي اضطررنا إلى اللجوء اليه في الملاحظات التالية . ولسنا نجهل ما قد تنطوي عليه هذه الملاحظات من تعسف ولا سيما نحو الكنائس الشرقية غير الكاثوليكية. وإنا لنسلم مطلقاً بأنا لو أردنا أن نعالج مباشرة ما تشتمل عليه هذه الكنائس من قيم ، لعدلنا عن وجهة نظرنا هنا ، وتقيدنا بوجهة نظر أخرى ، فتوسعنا بها وتناولناها بالفكر من باطنها .

٢ « إن الكنيسة الشرقية لم تميز قط بوضوح بين التصوف وعلم اللاهوت ، أو بين ادراك الغيبيات الالهية بالتجربة الذاتية الشخصية والعقائد التي تثبتها الكنيسة » . (فلاديمير لوسكي ، بحث في علم الكنيسة الشرقية اللاهوتي التصوفي ، ص ٦ . انظر أيضاً ص ١١ – ١٢ وفي مقاطع مختلفة) .

وهذا المعنى الجامع ، لا نزداد تمكناً من أن نجده في الابحاث اللاهوتية العاطفية القائمة على المنقول الاغسطيني . إن علم الكلام لم يوضع لدفع الارادة إلى محبة الله (*) . أجل ، قد يسعنا أن نعثر في الطرفين على تصورٍ واحد لعلم الفلسفة وعلم العقائد غير متباينين ، وعلى التقدير ذاته للعلوم البشرية تقديراً تمهيدياً فقط . لكن التقاربات التي يسعنا أن نقيمها ، لا يطلعنا على قياسها الموقف المتعمد الذي اتخذته الاغسطينية الوسيطية ، بل بالحري نشاط أشد عقوبة ظهر في عهد الآباء ذاته . ونقول هذا راجعين إلى ما رسمناه من معالم لامكانات الحوار .

هذا وان العلم اللاهوتي البروتستنتي في بعض مواقفه ، ولا سيما في موقف المذهب البَرْثي ، يبدو لنا ، من هذه الناحية ، أشد إيحاء . مثلاً : يسعنا أن نقرب بين المفهوم الذي يتصور « كَلْفين » علم اللاهوت عليه وبين مفهوم العلم الدفاعي الخاص بعلم الكلام . ثم ان تياراً انبعث برمته من لَيبْنِتز ، يرى ، مثل المعتزلة ، أن العقل هو القياس للوحي . فضلاً على أن المسلك العام ، الذي انسلك فيه النقل الإصلاحي واللوثري ، يكشف ، فيما يتعلق بالتنزيه وبانعام الله من لدنه بكلامه ، عن احساس يكاد المتكلمون معه يودون لو انهم يسخّرونه لصالحهم . « ليس من صورة ذهنية لكلام الله ، ما عدا اسمه تعالى ، الذي نحبه ، ونخافه ، ونرتفع اليه بالصلاة ، لأن هذا الاسم وصاحبه شيء واحد »[1] . ويطيب للإسلام أن يقول في القرآن ما يقوله « بَرْث » في الكتاب المقدس : انه « عمل » من الله « حرّ طليق » ، « دعوة » مستقلة عن الزمان (**) ، وهي ، مع ذلك ، لكل منا ، حدث دائم وقوعه . وهذا قول يستطيع أن يذهب اليه أيضاً عالم كاثوليكي في اللاهوت .

---

١ ك. برث ، العقيدة الكنسية ، ج ١ ، النصف الأول ، ١٩٣٢ ، ص ١٤٦ . لقد أخذنا ترجمة هذه الجملة عن ج. رابو ، مجلة علم اللاهوت البروتستنتي ، RSPT ، كانون الثاني (يناير) ١٩٣٧ ، ص ١٤٦ .

لكنه لا بد من الاعتراف بأمر سوف نعود اليه في الفصل المقبل . وهو أن مفهوم « المسلمات » — الذي كان أساسياً في علم اللاهوت الكاثوليكي ، واعترف به الإسلام في الواقع ، وقبله معظم اللاهوتيين البروتستنت ، وغض لوثر من شأنه ، ورفضه ، لأسباب مختلفة ، شْلَيَرْمَاخِــر وبَرْث — يبدو ، في كل من هذه الأجواء الدينية ، بمميزات لا تنطوي على شيء يتسع للتبادل . ثم ها هو ذا بَرْث ، من ناحية أخرى ، يمتنع عن الموقف الدفاعي [١] . يقول رَابُو ، ملخصاً فكر هذا اللاهوتي : « ليس على الإيمان أن يجد مسوِّغات لذاته تجاه الالحاد ، بل تجاه ذاته » [٢] . إن مثل هذا القول ربما ارتضاه الصوفية ؛ أما المتكلمون ، فلا يتقبلونه . ذلك بأن غاية علمهم ، في نظرهم ، هي اثبات الايمان مقابل الشك ومقارعة الملحدين . فليست وظيفته ، في الأصل على الأقل ، أن يتقيد

---

١ إن علم الكلام الأشعري القائم أساساً على الاعتقاد ، يصرح بأن وظيفته الأولى ، هي الرد والدفاع ؛ أما علم اللاهوت البرثي ، القائم هو أيضاً على الاعتقاد أساساً ، فينكر أنه يدعي الرد والدفاع . ولقد يعود هذا التضاد إلى اختلاف المضمون الذي يشتمل عليه «الكلام» الإلهي الموجه إلى الإنسان. ففي نظر علم الكلام الأشعري وعلم اللاهوت البرثي على السواء ، إنما يعود واجب التقيد بكل حقيقة متلقاة بالوحي إلى مشيئة الله المطلقة ، الذي قصد أن يكشف عن هذ الأمر أو ذاك ، فارضاً على الإنسان موقف الاعتقاد . لكن الله ، في حال الأشعرية ، إنما يتكلم ليكشف عن أشياء لا تتجاوز حدود العقل بحد ذاتها . ومن هنا يجب على الإنسان أن يثبتها بالدليل بعد أن يكون قد تلقاها . أما في نظر كارل برث ، فان الله يتكلم ليكشف عن أشياء يعجز العقل المخلوق عن ادراكها ، بحيث لا يمكن اثبات تواصل قط بين هذا العقل و « الكلام » الالهي . بل العقل عاجز عن أن يثبت أن العقيدة غير مستحيلة ، ما دامت العقيدة منزهة عن مبدء رفع التناقض . إن الله لا يدرك في الحالين كلتيهما . لكن هذا يعود في الحال الأولى ، أي في موقف الاشاعرة ، إلى أن الله ، إذ يتكلم ، فنستطيع أن ندرك كلامه ، لا يمس بشيء مما كان عليه في ذاته وغيبياته . أما في الحال الثانية ، أي في علم اللاهوت البرثي ، ذي النوع المسيحي ، فان الله يعطي ذاته في غيبياته حقاً بوساطة « كلمته » الأزلي المتجسد الذي تبقى كلماته المدونة في الكتاب قاصرة أبداً عن أن تعادله في شيء . لكن هذا « الكلمة » من السمو بحيث يستحيل على الإنسان أن ينفذ اليه حقاً . ومن هذه الناحية قد تكون المقارنة أجدر بأن تقام بين برث وموقف الحنابلة .

٢ RSPT ، المرجع المذكور ، ص ١٤٢ .

بالأحداث متأهباً للهجوم ، كما يتصور بـرُنـّر علم اللاهوت . أجل ، قد يطيب للأشاعرة أن يقولوا ، هم أيضاً ، ان كل تدخل الهي هو « حدث » ، وان النعمى ليست ملكة مخلوقة [١] . كما أن قول اللاهوتيين البَرْثِيـّين بأن تأثير الله على الإنسان يتناول الإنسان في ظاهره فقط هو قول شأنه أن يجد أكثر من تجاوب في علم الكلام . لكن هذا العلم لا يحدد ذاته « بأنه وظيفة الأمة شاعرة بمسؤوليتها » [٢] . إنما يعنى بأن يحدد ذاته مجموعةً منظمة من المعارف والأدلة وتحليلاً « للمسلمات » العقدية ودفاعاً عن هذه « المسلمات » .

فمن الجائز ، بعد ذلك الذي سلف ، أن نقترح النتيجة التالية . ان الكثير من المفهومات التي جاء عليها علم اللاهوت البروتستنتي ، يسعه أن يلقي أضواء على المفهومات التي تقابله في علم العقائد الإسلامي . بل نقول : ان بين هذه التقابلات من التقارب أكثر مما بينها وبين علم اللاهوت الكاثوليكي (*) . ولقد يبدو ان أصل هذه الظاهرة ، في صميمها ، هو انعكاف مشترك على التنزيه . لكن هذه المقارنات تجب خاصة في المعضلات الكبرى التي عالجها علم الكلام : الاختيار الحر في حقيقته وفي علاقاته بالقدرة الكلية الإلهية ، الأمر الإلهي و « التبرير » ، وهلم جراً . ثم ان بعض المفهومات في علم اللاهوت ، إذا أُخـذت بالمعنى الذي وردت عليه عند اللاهوتيين اللوثِريـّين أو الاصلاحيين ،

---

١ إن بعض اللاهوتيين البروتستنت المعاصرين (برونر) ، يستخدمون ، مثل برث ، الحدود الشديدة الايحاء التي عمل كركغارد على انتشارها . لكنهم ، مع ذلك يرون أن النعمى « المبررة » ملكة مخلوقة « لدنية » . بينما يواجهنا فريق آخر ، يتقدمه كلفين ذاته ، لا يتناول الموضوع بالتصريح الواضح ، لأن النظر إلى هذا الموضوع قد فاته . ولذلك يدعي برث وبرونر انهما كليهما يعودان بمسلكيهما إلى كلفين .

٢ كارل برث ، العقيدة الكنسية ، المرجع المذكور ، ص ٧٧ (ترجمة رابو ، المرجع ذاته) .

هي مفهومات تُفضي بنا إلى ما يكون أقرب إلى تعادلات مزعومة منه إلى موافقّات صحيحة . وهي مفهومات تفقد معانيها كلها ، ما لم ترد إلى القضايا الكبرى التي تشملها بأحكامها . فضلاً على أن القضايا اللوثرية أو الاصلاحية أوفر عدداً ، وأشد تنوعاً ، من أن تصلح لما نقصده في بحثنا .

أما المفهوم المتعلق بعلم اللاهوت الكاثوليكي التومستي ، فقد بدا لنا مختلفاً اختلافاً شديداً عن المفهوم المتعلق بعلم الكلام . لكن الطرفين يشتركان في أنهما وعيا ذاتيهما علمين منفصلين وقابلين لأن تتناقلهما العقول (*) . وألاّ يتلاقى هذان العلمان في ضوئيهما وأسلوبيهما وموضوعيهما من وجه ما، فهذا أمر غير غريب . لقد بقي الحوار ممكناً على الاقل . فإن الجهاز المعتمد لادراك الموافقات ، لا تقدّر قيمته بكونه مشتملاً على مضمونات واحدة ، بل بما يمد به من امكانات لفهم فكر أجنبي ، مأخوذ بذاته ولذاته ، على صعيده الخاص .

- ٢ -

العلاقات بين الفلاسفة وعلم العقائد في الاسلام

إن الإسلام لا يعرف ادراك الإنسان للحكمة في مقامات ثلاثة ، مترتب بعضها فوق بعض ، على النحو الذي لخصناه متقيدين بوجهة النظر التومستية . ولكن لماذا لم يتأت له أن يبني علماً فلسفياً وعلماً عقدياً متمايزين ، يرتفع أحدهما إلى معرفة الله علة الحقائق على الصعيد الطبيعي ، والآخر إلى الله كما كشف هو عن ذاته وحياً بكلامه ؟ إن في ذلك سؤالاً ذا أهمية عظيمة يجدر أن نشرع في معالجته .

ا ــ معضلة الفلسفة الاسلامية

وها هي ذي الوقائع . لقد الفوا أن يصوروا الفلسفة الهلنستية ، ممثلة بالفارابي وابن سينا وابن رشد وهلم جراً ، على أنها فلسفة الإسلام ، ثم يتصوروا علم الكلام ، في الإسلام ، على أنه علمه العقدي . ربما

كانوا على صواب في ما يذهبون اليه . ذلك بأن الفلسفة كانت تدّعي الرجوع إلى العقل وحده ، في حلها وشرحها للمشكلات التي تعرض للفكر البشري ، بينما كان علم الكلام يعنى أولاً بالدفاع عن الحقائق المتلقاة من القرآن والسنّة ، وبتأييد هذه الحقائق بالأدلة . ولكننا نلاحظ بوضوح أن الفلاسفة وعلماء الكلام كانوا يظهرون دائماً فئتين متخاصمتين ، سواء أضعف هذا المظهر أم اشتد . فلقد اتّهم المتكلمون الفلسفة بالكفر غير مرة [1] . على حين كان الفلاسفة يدعون أنهم مسلمون صالحون ، واتّهم ابن رشد المعتزلة والأشاعرة بأنهم ، بأساليبهم الجدلية (*) « مزقوا الشرع وفرقوا الناس كل التفريق » [2] .

والصحيح ان الفلسفة عنيت ، منذ أوائلها ، بأن تحطم حقاً ، كلّ المشكلات التي يثيرها الإسلام . فلمفهومات النبوة والوحي ، ولشروط

---

١ إنما وضع الغزالي كتابه « التهافت » لتفنيد قضايا الفلسفة العشرين . إنه يصم سبع عشرة بالتبديع فيشملها « بالحكم » الذي يقع عادة على قضايا المعتزلة . أما الثلاث الأخرى فينسبها إلى الكفر ، وهي قدم العالم والقول بأن الله لا يعلم بالجزئيات، ونفي حشر الأجساد، ولقد بقي الغزالي مصراً على هذا التكفير في صفحات تهافته الأخيرة . لكنه أبى ، عند ذاك ، أن يحكم به على الفلاسفة ، لأن هذا الحكم يعني نبذهم من أمة الإسلام . ولقد كان كثير من الأشاعرة أشد منه قساوة . ونحن نعلم أن الشهرستاني ، معاصر الغزالي ، والمتقيد « بطريقة المتأخرين » ، كان خصماً عنيفاً للفلسفة . أما المقالات المدرسية التي وضعها أهل « الجمود على التقليد » ، فحسبنا شاهداً عليها « مقدمات » السنوسي الذي لا يتردد في الحكم بالكفر على قول الفلاسفة بالعلل الوساطية (طبعة لوسياني ، ص ١٠٨ – ١٠٩) . وكذلك الأمر في الباجوري (شرح الجوهرة ، ص ٥٨) . أما أحكام علم الكلام من حيث كونه علماً عقدياً ، فانظر الفصل التالي ، ص ٤٣٦ – ٤٤٤ .

٢ انظر فصل المقال ، ص ٢٩ ؛ وأيضاً الكشف عن مناهج الأدلة ، القاهرة ، ١٣٢٨ هـ ، ص ٦٨ . إن ابن رشد ، في فصل المقال ، يرد على الغزالي ، وهو لا يتهمه عبثاً بالإفراط في الانتقائية . لكنه لا يشق علينا أن نتبين الوجوه الكثيرة التي أثر بها الغزالي على ابن رشد، حتى في الأدلة التي يستخدمها لرده على صاحب « الاحياء » .

الآخرة وللأخرويات منزلتها في آثار الفارابي وابن سينا [1] . ولقد عقد ابن رشد للتفسير القرآني رسالة صغيرة [2] . أما علم الكلام ، وإن لم يستطع في أوائله أن يوفّر لنفسه أدوات عقلية كافية ، فلقد غـدا يزداد اهتماماً ، حالما أخذ في الخصام مع الفلسفة ، بأن يضم اليه ، مما جاءت به ، كل ما رآه صالحاً له . لكنه لم يفكر بأن يضطمه على تمييز بين علم الفلسفة وعلم العقائد . فاستحالت بدورها علمَ كلام ، تلك الفلسفة التي ورثها محوّراً فيها تبعاً لحاجاته . لقد جاء شرح المواقف للجرجاني مؤلفاً ، في معظمه ، من مسائل فلسفية محض [3] ، مع انه بمنزلة كتاب للدراسات العليا في علم الكلام ، أصبح مدرسياً بعد ذلك ، وهو من خير ما وضع في كلام «المتأخرين» . فلا يسعنا أن نتصور العلاقات بين علم الكلام وعلم الفلسفة ، على نحو علاقات بين علم عقدي وعلم فلسفي . والأدنى إلى الصواب ، أنّا ههنا نواجـه مسلكين متخالفين ، يعنى كل منهما ، على صعيده الخاص ، بأن يكتفي بذاته اكتفاء تاماً (*) .

---

١ إن كل هذه المفهومات تبدو عند الفلاسفة مطبوعة بطوابع خاصة تميزها عما كانت عليه عند أهل السنة . أما الأخرويات ، فقد وفق الفلاسفة بينها و بين إلهام أفلوطين المباشر ؛ وأما مفهوما النبوة والوحي فقد أدرجا في نظرية الحتمية الكلية . ثم ان وظيفة النبي الشارع قد برزت بوجه سياسي واضح (راجع ليو شتراوس ، الفلسفة والشريعة ، ١٩٣٦ م) . كذلك كان الأمر في كتاب الفارابي ، المدينة الفاضلة . ولم تكن هذه النظرة غائبة عن فكر ابن سينا في تعليله للرسالة النبوية (انظر شفاء ، ما وراء الطبيعة ، باب ١٠ ، فصل ٢ ، ف ١٠٨ ف ، والنجـاة ، ٤٩٠ – ٥٠٦ الخ ....) . وهو يعود إلى تلك النظرة في تحليله لمفهوم الخلافة (شفاء ، ما وراء الطبيعة ، باب ١٠ ، ف ٥) . ونذكر هنا ، من باب الغرائب ، تأثير الشيخ الرئيس على روجيه باكون في هذا الموضوع (راجع ما سلف ، الجزء الثاني ، فصل ٢) .

٢ إنا نشير هنا إلى الكشف عن مناهج الأدلة ، الذي طبع ضميماً لفصل المقال في فلسفة ابن رشد . طبعة القاهرة ، ١٣١٣ هـ و ١٣٢٨ هـ .

٣ راجع تفصيل الجزئيات الذي ورد ذكره في الجزء الأول ، ف ٣ ، ص ١٦٨ – ١٦٩ .

رب قائل يقول : إن « المدرسية » المسيحية لم تنظم ، هي أيضاً ، فلسفة مستقلة استقلالاً كاملاً . ويسعنا أن نذكر فلسفة تومستية ، إذ أن القديس توما خلّف لنا مصنفات مختلفة ، هي فلسفية محض . لكننا نجد الكثير من مسلماته ، وهي تشغل في فلسفته الجانب الأشد أصالة وشأناً ، منتثرة في مؤلفاته اللاهوتية الكبرى . لقد كان اللاهوتيون هم الذين أخرجوا الفلسفة المسيحية ، كما كاد يقول جلسون في بعض بحوثه وهذا صحيح (*) . لكن هذا لا يرد إلى أن قد فاتهم تبيّن واضح للصور التي تميّز الفلسفة عن علم اللاهوت ، وللعلاقات بينهما[1] . إنما يرد إلى المرتبة الشريفة ، التي كان المفكرون الوسيطيون يرون علم اللاهوت فيها ، وإلى العمل اللاهوتي المحض الذي كانوا يعرفون انهم لا بد لهم من متابعته ، وإلى اجلالهم لفلسفة أرسطو وأفلاطون بحد ذاتها .

ولقد استطاع جلسون ، في أبحاث حق لها أن تظل مشهورة ، أن يستخلص ، من الناحية التاريخية فقط ، معالم الفلسفة المسيحية في القرون الوسطى . وهي فلسفة بالمعنى الاتم ، تقوم ، على الصعيد العقلي وحده ، بمبادئها وضوئها وأسلوبها وموضوعها . لكن يصح القول : انها ، لو لم يقبل الوحي على العقل ويدعمه على صعيده الخاص ، لما استطاعت أن تستوي فلسفة ، في ما جاءت عليه من أصول . وذلك عائد إلى ما طاب لجلسون أن يسميه « ميتافيزيقا سفر الخروج » ، وهي اثبات الحق بكماله فيه تعالى : « أنا الحق » . ثم ان المؤلف يخصص هامشاً طويلاً من هوامش كتابه المشهور « روح الفلسفة الوسيطية[2] » ، يتساءل فيه عما

---

1 ينبغي التذكير هنا بأننا نجد هذه النظرة الواضحة حتى عند الذين رفضوا ، مثل القديس بونافنتورا ، تمييزاً واقعياً عينياً بين الفلسفة وعلم اللاهوت ، ولم يعترفوا للفلسفة بأن لها ، في الحق الواقع ، مجالا مستقلا مشروعاً .

2 الفلسفة الوسيطية ، ص ٣٧٨ .

إذا كان يجوز أم لا يجوز القول أيضاً بفلسفة إسلامية ، إذا أمكننا أن نسمي بهذا الاسم مذاهب الفارابي وابن سينا وابن رشد ...

وهذه هي مشكلتنا بالذات . هل من فلسفة إسلامية تواجهنا ؟ وهل جاءت الفلسفة خليقة بهذه التسمية ؟ أم يسعنا أن نسمي بها تلك التمهيدات العقلية الطوال ، التي وضعها أصحاب المؤلفات في علم الكلام « المتأخر » ؟

ب ــ الفلسفة

لا شك أن الفلسفة كانت ، في الهامها الأصيل ، من الفلسفة الهلنستية، تترجح فيها النزعة الأفلاطونية المحدثة ، مع شيء من أرسطو ، عند الفارابي وابن سينا ، والنزعة الأرسطية عند ابن رشد . ولا ريب أيضاً انها فلسفة بالمعنى الأصح ، بل هي فلسفة من الطراز الرفيع . لكن هذه الفلسفة ، بالرغم مما قامت عليه من تفكير قوي ، لم يسعها أن تتلاقى مع المعنى الصحيح ، في طائفة من الحقائق العقلية المحضة . لم يرد فيها، مثلاً ، ذكر الله خالقاً ، مع أن القرآن تقدم اليها باثباته ، إذ عاد إلى « ميتافيزيقا سفر الخروج » التي ينطوي عليها المأثور اليهودي والمسيحي المزدوج (*) . كما انها لم يسعها أن توفق بينها وبين حقيقة تعلو عن الحقائق العقلية ، مثل الحقيقة المتعلقة بحشر الأجساد ، والتي أثبتها القرآن هي أيضاً . ولقد يتأتى لها ، من ناحية أخرى ، ما كان يسعنا أن نتوقعه ، وهو انها تسهو سهواً واضحاً عما يخالف ميتافيزيقة الحق من النتائج الفلسفية ولا سيما تلك التي تسلب كل تأثير عن العلل الوساطية .

وهو سلب اراد علم الكلام أن يجعله كالصيغة التي تكاد تكون واجبة لمعتقداته في التوحيد . مع ان ذلك لم يزد تلك الفلسفة احتفاظاً بالارادية الإلهية المحضة ، وهو أمر أفضى بها إلى رد الاعتقاد بالخلق المباشر للشر، وبسابق العلم بالشر والهلاك والأمر بها .

فما هو المعنى الذي تحققت هذه الردود عليه ؟ لا نريد أن نـذكر التنزيه ذاته الذي أوشكت نزعات ابن سينا إلى القول « بوحدة الوجود » أن تجعله موضوعاً للتردد . إنما نقول إن الفلسفة لم تجمع مثلاً على رفض العقيدة المتعلقة بخلق العالم في الزمان فقط ، بل على رفض ما كان لهذه العقيدة أصلها ، أعني مفهوم الخلق بالمعنى الحقيقي ، أي ايجاد الشيء من لا شيء . وكذلك القول في العقيدة المتعلقة بحشر الأجساد : فإنها تبقى خارجة عن نظر الفلاسفة ، بالرغم من التعليلات المضطربة التي حاولوها في الموضوع . بل انها تخالف أصلاً نظر ابن سينا في الإنسانيات[1] . وهو نظر أفلاطون في صميمه . ولقد يصدق ذلك كله على الأخرويات الإسلامية ، التي أثبتها القرآن في خطوطها العامة ، ثم تجسدت في التصور الخيالي الذي انبعث عنها في التقليد ، والذي كان « الفلاسفة » يميلون دائماً إلى تأويله تأويلاً اشارياً . هذا وكان يذهب ابن سينا إلى القول بالحتمية قولاً صريحاً متعمداً . فلا غرو إنْ أوّل النبوة ورسالتها تأويلاً مرتبطاً كله بهذه الحتمية ، وبمفهوم عقل فعّال كلي . ثم ان إسلام السنّة قد التزم القول الحاسم بسابق العلم الإلهي ، الذي يفقد ، عنـد الفلاسفة ، طابعه شاهداً على حرية الله في تصرفه بقدرته الكلية . لقد أصبح الخلق إذن ، في هذه المذاهب ، أمراً واجباً على الله بوجوب متعمد[2] . وذلك يؤدي إلى القول بأنها مذاهب ، لم ترد فيهـا القدرة

---

١ لويس غرديه ، ابن سينا ، ص ٦٩٥ – ٧٠٧ .

٢ انظر مثلا ابن سينا ، النجاة ، القاهرة ، ص ٤٠٩ – ٤١٠ ، وأيضاً RT ، تموز – ايلول (يوليو – سبتمبر) ١٩٣٩ م ، ص ٥٤٦ تا .

الكلية ذاتها ، حتى ولا مفهومات اللاهوت وصفاته ، متفقة مع القرآن بظاهره ، ولا مع التوضيح الذي تناولها به أهل السنّة والمتكلمون[1] .

فلا غرو إن وجدنا الإسلام الرسمي أو « السني » ، يقف زمناً طويلاً من الفلاسفة الهلنستيين موقف الاحتراس الشديد . لم تكن فلسفتهم فلسفة إسلامية . أنقول : إنها فلسفة عربية ، كما يقترح جلسون ؟ ربما صح أن نراعي الدقة في التعبير ، فنصفها بأنها فلسفة ازدوجت الأفلاطونية والأرسطية في الهامها الأساسي ، ثم جاءت عربية الصيغة ، وتأثرت بالإسلام (*) .

لكن مسألة تعترضنا ههنا ، لا شيء يمنع ضوءها من أن ينعكس على مشكلة تتعلق بعلم التوحيد في الإسلام . ماذا جرى لهؤلاء الفلاسفة ذوي المستوى الرفيع ، مثل الفارابي وابن سينا وابن رشد ، وغيرهم ممن كانوا أقل منهم شأناً ، حتى أخفقوا في مواضع لم يشق على الفكر المسيحي أن ينجح فيها ؟ مثلاً : في المشكلة التي تقع من غيرها بمنزلة القطب ، وهي مشكلة الخلق ، وحرية الله في عمله الخالق ، أو في المشكلة التي تتعلق بمفهوم الإنسان أيضاً ، وهي مسألة كان شأنها أن تضع العقيدة المتعلقة بحشر الاجساد في سياق نظرهم إلى الإنسانيات ؟ إنا نرى أنه لا بُدّ هنا من اعتماد مسلكين في التعليل .

ولا يسعنا أولاً أن نجد ، عند هؤلاء الفلاسفة الذين يزعمون انهم مسلمون ، وهم يريدون أنفسهم مسلمين ، قولاً يعني تعزيز العقل بالإيمان . وسنتبين ، بعد ذلك ، التعليل الأصلي البعيد المدى لهذا الموقف . بقي ذكر ما يلي : إنما يتناول اولئك القوم عقائد الإسلام من خلال

---

[1] صحيح أن الفلسفة لا ترى لكل هذه التوضيحات مسوغاً . لكنها توضيحات يبرز فيها على الأقل ، اهتمام أصحابها البالغ بأن يظلوا مخلصين لمعنى النص الظاهر الحقيقي .

ظواهرها ، ان جاز لنا القول . ولا ريب أنهم يأخذون من هذه العقائد ، المتعلقة بالله وصفاته مثلاً ، بعض عناصر تزيد تفكيرهم ثراء (*) . لكنهم يلتمسون هذه العناصر ، ما دامت بمثابة موادّ تقتضيها أبحاثهم الفلسفية في سياقها . فحيث لا يتلاقى هذا السياق مع تعليم القرآن ، تراهم متردّدين في تحويل القرآن إلى رموز واشارات ، وقصدهم من ذلك ، فيما يدعون ، انقاذ ظاهره . بل تراهم يكادون لا يحفلون به (**) . وإنا لنضيف أيضاً : لقد يطيب لهم أن يتخيروا هذه الآية أو تلك من القرآن ، لا يقتضي معناها الظاهر تأويلاً مثل تأويلهم ، لكي يودعوها ، بوساطة الرموز والاشارات ، نتائجهم الفلسفية ومعانيها لفظاً لفظاً . وإن شئنا فلنقل : إن أصحاب هذا المعنى يتساهلون في التطبيق تساهلاً واسعاً ، لكنهم يخرجون به على أنه المعنى الباطن الحقيقي لما جاءت به تعاليم النبوة المحمدية [1] .

فلا غرو إن بقيت تصريحات الفلاسفة على شيء من الاضطراب ، كلما كان لزاماً عليهم أن يدافعوا عن صحة عقيدتهم الإسلامية . ولقد شاهدنا فئة من المستشرقين تقيدوا بظاهر هذا الدفاع عن النفس ، فجعلوا الفلاسفة «أهل الرد» عن الإسلام [2] . والواقع أن هذا الدفاع عُرض عرضاً ذكياً وعن طريق الجدل ، حتى عند هؤلاء الذين كانوا مثـل ابن رشد ، يذمون «جدل» المتكلمين . وربما نشأ ذلك من سذاجـة المستشرقين لدى قراءة النص ، لكنه في الأساس من قِبَل الوهم أيضاً . لم يكن الفلاسفة من المدافعين عن الإسلام ، لا في المبدأ ولا في الواقع . وإن باتوا يتصورون أنه يسعهم أن يكونوا فلاسفة بتمام المعنى في ما كانوا

---

1 انظر ملاحظاتنا ومراجعاتنا في الموضوع ، الجزء الثاني ، الفصل الأول ، ص ٢١٣ ، حاشية ١ ، صفحة ٢١٨ ، حاشية ٦ .

2 انظر الجزء الثاني ، الفصل ٢ ، ص ٢٦٨ ، حاشية ٧ .

يرونه فلسفة ، فقد كان الباعث على تصورهم هذا . هو بالذات مفهومهم للدين . لقد ذكرنا أنهم كانوا يتناولون العقائد القرآنية من خلال ظاهرها . وإن شئت فلنقل : إن اجتهادهم لم يكن في فهم العقائد والدفاع عنها ، بل كان اجتهاداً في التوفيق . يأخذ من هذا ويترك من ذاك . كانوا يجتهدون في التوفيق بين فلسفتهم وبين القرآن ، اجتهاداً يشبه إلى حد ما اهتمامهم بأن يجمعوا . في مسلك واحد ، أفلاطونية الفكر اليوناني وأرسطيته . فأكسبهم هذا الاجتهاد مفهوم إله لم يكن علة غائية ومحركة فقط ، بل علة فاعلة حقاً للعالم أيضاً[1] . ولا ريب أن ابن رشد اكتسب من العمل ذاته مفهوم علم إلهي بالجزئيات ، أخفق الفارابي وابن سينا في اضطمامه . ولقد حاول ابن سينا أن يخرج من عمله ، في هذا الصدد ، بمفهوم واضح عن بقاء النفس بقاء فردياً ، لم يقف الفارابي عليه ، ولم يحتفظ ابن رشد به . لكنهم ، جميعاً ، لم يتورّعوا عن الاستخفاف بمعنى القرآن الحقيقي . تعزيزاً لقضاياهم في الفيض أو لعلمهم بالإنسانيات .

فلا شك إذن أن القرآن قد خلف في تفكيرهم آثاراً . ولقد كان تأثيره أشد مباشرة أيضاً في اصطلاحاتهم ، إذ ساقهم إلى اعتماد الحدود القرآنية في الصفات وفي الأسماء الإلهية . فنتج عن ذلك ، لا محالة ،

---

١ أو بكلام أصح ، استطاعوا أن يتصوروا أن الله هو العلة الفاعلة للعقل الأول الفعال الذي بوساطته ومن خلاله ينتشر فيض القدرة الخالقة . وتصور هذا العقل الفعال هو الذي ضيق نطاق القدرة الإلهية ، فأثار في وجه ابن سينا المشاق ، إذ تناول مسألة العلم الإلهي بالجزئيات . ولقد تجاوز ابن رشد هذه الوجهة في النظر . – في ما يتعلق بهذا الأخير ، انظر مانويل ألونزو ، ابن رشد « نصوص ومستندات » ، مدريد – غرناطة ، ١٩٤٨ م ؛ وراجع أيضاً بياناً وجيزاً ، يحتاج إلى إعادة النظر ، عند ج . قادري ، الفلسفة العربية في أوروبا الوسيطية ، منذ البدء إلى ابن رشد ، ترجمة فرنسية عن الايطالية ، رولان هوريه ، طبعة پايو ، باريس ، ١٩٤٧م ، الجزء الثاني . – ونشير أخيراً إلى كتاب كروز هرننديز بالاسبانية عن ميتافيزيقا ابن سينا ، كان ما يزال تحت الطبع في سنة ١٩٤٨ .

خاصة عند الشرقيين ، كفران" بأرسطو وبأفلاطون . بل الأحرى بالقول إنه نتج اجتهاد ما يزال يتعثر ، لافتقاره إلى أسس ثابتة ، في تصويب الابحاث التي قام بها اليونان ، وسوقها إلى ما كان من شأنها أن تفضي اليه حقاً . وهو عمل تحقق نجاحه لدى الغرب المسيحي . وقد أيده في ذلك وعيه الكامل «لميتافيزيقا سفر الخروج» (*) ، وتبينه الواضح للعلاقات بين العقل والإيمان[1] .

---

١ إن بوسعنا أن نتساءل أيضاً عما إذا كان القرآن وحده هو الذي أتاح للفلاسفةهذا التقدم الفلسفي نحو معرفة عقلية لله الواحد الخالق . فانا نعلم اللبس الذي وقع فيه الفلاسفة في ما يتعلق بالصلة بين أرسطو وأفلاطون . كما أنا نعلم أن هذا اللبس يرتد أصلا إلى كتابين ظن الفلاسفة الشرقيون انهما لأرسطو ، على حين أنهما كليهما كانا من وضع الأفلاطونيين المحدثين : أتولوجيا أرسطو المنحولة (افلوطين وفورفيريوس) و « الخير المحض » أو « كتاب الأسباب» (برقلس) . وكان ذلك عذراً التمسوه للفلاسفة الشرقيين في خطئهم ، بينما يبدو أن ابن رشد صحح هذا الخطأ لقد أتينا على ذكر الطبعات العربية لهذين الكتابين والمشكلة التي أثارها الثاني في ما يتعلق بأصله وتاريخه (الجزء الثاني ، ف ٢ ، ص ٢٤٦ ، حاشية ٢ و ٤) .

والواقع أنه يجب أن نلاحظ أن المعرب الأول للاثولوجيا (عن السريانية) والمعرب الأول لكتاب « الخير المحض » خاصة ، قد مالا بالنص اليوناني إلى تأويل مفهوم الواحد إلى مفهوم الله الخالق . فوجد الفلاسفة الشرقيون في الكتابين مفهوماً لله ظنوا أنه أرسطي وأنه منسجم انسجاماً كافياً مع المسلمات القرآنية . وحتى إذا افترضنا – وشتان ما بين هذا الافتراض واثباته ، في ما نظن – انه ربما جاء يوم وجب فيه رد تأليف كتاب «الخير المحض» ، في نصه العربي ، إلى زمان متأخر ، فان تأثير اتولوجيا أرسطو يكفي لتعليل الملاحظة التي أسلفناها . ومما يزيد هذه الملاحظة احتمالا أن ابن سينا مثلا لا يتصور الله خالقاً ، كما ينبغي أن نتصوره من خلال القرآن . – فتكون النقاط التي نجد فيها تأثيراً لا شك فيه للإسلام على الفلسفة موزعة على ناحيتين : الأولى في الاصطلاح ، والأخرى في ضم عدد من المسائل إلى المذاهب الفلسفية . ذلك مثل مسألة النبوة وحقيقتها وغرضها ، ومسألة الملائكة والجزاء في الآخرة . لكن لنا أن نقول : إن التأثير الإسلامي المباشر يقتصر هنا على صيغة طرح المسائل ويكاد لا يتناول الوجه الذي منه ينظر اليها ، أو الحل الذي انتهوا اليه فيها ، إذ أن هذا الوجه والحل ما يزالان خاضعين لنظرية الحتمية عند الفلاسفة . أما النظرة الاجمالية إلى المسائل في المذاهب ، فانها ما تزال متأثرة بالمسلك الذي ازدوجت فيه الأرسطية والأفلاطونية .

لكن هذا التأثير القرآني لم يشمل شمولاً كاملاً ، عند الفلاسفة ، صعيد الإيمان بالذات . أفلا يسعنا أن نجد لهم بعض العذر في ذلك ؟ ها نحن أولاء ، مع هذا السؤال ، في المسلك التعليلي الثاني الذي نرى من الواجب أن نتقيد به .

إنّا ندع الآن مسألة الفعل الإيماني في حقيقته وقدره الذاتي لــدى المسلم ، ونعلقها ريثما نعود اليها ، بعد ذلك . لكنا نلاحظ ، على كل حال . أن الأمور التي انطوت عليها قواعد الإيمان ، وجاء بها القرآن ، لا تنطوي قط ، كما يحب أهل الرد المسلمون أن ينبهوا اليه [1] ، على غيبيات بالمعنى الحقيقي ، تتعلق بالله وبالذات الإلهية . لقد أزيلت الغيبيات الواردة بالمعنى الدقيق في العقيدة المسيحية ، تثليث وتجسد وفداء (ه) . ففيما يتعلق بالله ، لا تشتمل المواد التي تعرض على الفعل الإيماني لدى المسلم ، إلا على حقائق طبيعية بحد ذاتها ، ينطوي الوحي عليها . وهي حقائق كان الفلاسفة يخرجون بها اجمالاً ، على وضوح يقل أو يكثر ، من أبحاثهم الفلسفية . وقد أدى بهم ذلك إلى الاغراء ، الذي لم يكن بد من أن يكون بالغاً ، بأن يعالجوا المسلَّمات القرآنية في أصلها ، على أنها مسلَّمات فلسفية محض . وما أبرز ما كانت الظاهرة التالية : قد تتفق المسلَّمات القرآنية مع النقل الذي ازدوجت فيه تعاليم يهودية ومسيحية ، فتجاوز اطار الأبحاث الفلسفية ، لإثبات عقائد تتصل في زاوية منهـا برواسب فلسفية . فهذه النقطة بالذات هي التي نجد الفلاسفة لديهـا ، ينفصلون عن العقائد . هاهي ذي العقيدة المتعلقة بحشر الأجساد : لقد

---

١ إن الشيخ محمد عبده مثلا يمدح الإسلام على « سذاجته » ، (رسالة ، ص ١٨٧ – ١٩٢٧) . ولا شك أنه يثبت أن المسائل « الدينية » غير خاضعة للعقل كلها » . (ص ١٤/١٢) . لكن ها هي ذي تلك « المسائل الدينية » غير الخاضعة تبدو مقصورة في رأيه على « ما كان منها فروعاً وعبادات » ، بينما تبقى أصول العقائد عقلية تماماً (المرجع المذكور) . ولقد يعتمد الشيخ بذلك موقفاً يشبه أن يكون موقف ابن رشد ذاته .

كان من شأنها أن تتفق اتفاقاً تاماً مع علم أرسطي بالإنسانيات ، فُهِم على وجهه الصحيح . كما أنه كان من شأن المفهوم الصحيح للخلق من لا شيء أن يسوّغ القول بالعالم مخلوقاً في بدء الزمان . وهكذا يبدو موقف الفلاسفة كله ، ازاء القرآن ، محاولة مستمرة في التصريح باحترامهم لظاهر معناه ؛ وعن هذه الطريق يطالبون بالاعتراف بهم مسلمين مخلصين ! وهو مما يحق لهم . لكنه يكلفهم الجهد الجدلي كله الذي يقتضيه تفسير للقرآن « عنديّ » حر . أما مسلك النقل الإسلامي ، فكان موقفهم منه على خلاف ذلك : لم يتسامحوا قط معه تسامحاً حقيقياً . لدى انسياقهم في مسلك أبحاثهم الفلسفية ، الذي كان مسلكهم الأول . وهو مسلك لا يرى حقاً إلا الخير في أن يضطم مضمون العقائد الإسلامية الكبرى في صورته الشاملة ، ما دام هذا المضمون يتقدم نحو مستواهم الفلسفي . بل انهم يجتهدون في أن يحققوا ذلك الاضطمام ، شرط أن يظهر المضمون الذي نحن في صدده متساوياً مع مقدار من الأصول الفلسفية ، تتسع له الأُطُر والمفهومات التي ألفها الفكر البشري .

هل كان الفلاسفة مخدوعين عن أمرهم في هذا التخلي عن الحقوق بين الطرفين ؟ أجل ، إن شئنا ، بمعنى أنهم كانوا صادقين في مجاهرتهم بأنهم يتّبعون الإسلام اتباعاً تاماً . ولكن لا بدّ هنا من تمييز . كان هذا الصدق بدون قيد ، فيما نظن ، لدى الفلاسفة الشرقيين ، وهو أمـــر مرتبط بالجو الذي يعيشون فيه . وإنا نعلم كم كان واسعاً أخذ الشيعة عن أطر الفكر الشرقي القديمة ، وكم كانت مقبولة لديهـــم التصورات الفارسية الماضية . لكن الإسلام ، الذي عاش فيه الكِنْدي والفارابي وابن سينا وغيرهم ، كان إسلاماً مشبعاً بالتشيع ، حتى في جانبه السني . وربما وجب هنا بحث في تاريخ البيئة كله . بيد أن الذي لا ريب فيه أن : قد انتشرت النظريات في الفيض المنبعثة من الأفلاطونية المحدثة . وكانت انتولوجيا الفلاسفة تنزع إلى القول بوحدة الوجود . فلا غرو إن

ظهر لهم ذلك كله قابلاً بطبيعة الحال ، للتوفيق مع القرآن الذي استمر المفسرون الشيعة يعالجونه بالتأويل الاشاري . لكن المشكلة كانت أدق لدى فلاسفة المغرب ، الذين باتوا يعانون اصلاح الموحّدين الشديد . ومن بينهم ابن طفيل وابن رشد . بيد ان المفهوم الذي أصبح موضوع البحث حينئذ ، كان مفهوم الشريعة المتلقاة بالوحي . فلجؤوا إلى تلك الباطنية الحذرة التي يوصي بها ابن رشد أصحاب الفكر الرفيع ، وهم الفلاسفة في نظره[1] .

فمن قال : إن الفلسفة ليست إلا الفلسفة الإسلامية كان قوله منطوياً على غلو كثير . ولم يخدع الإسلام ، باجماع علمائه ، عن أمره ، في ما يتعلق بها ، إذ لم يعترف بها قط ، في أقطاره ، اعترافاً تاماً . كان شأن الفلاسفة شأن كل مسلم : فالقرآن يتخلل أذهانهم ، مع النقل النبوي كله وعقلية الإسلام كلها .. إنهم يجاهرون باحترامهم لأحكامه وسننه وعباداته[2] . فظلوا مسلمين في سلوكهم الاجتماعي داخل الأمة ، وظهر ابن رشد ، المتهم في فلسفته ، قاضياً موفور الكرامة . حتى أنه وضع ، في الفقه ، كتاباً مدرسياً ما يزال ، في يومنا ، مرجعاً يعتصم به في التعليم الفقهي في المساجد الجامعة[3] . لكن ذلك النتاج الفلسفي الذي به اشتهر الفارابي وابن سينا وابن رشد ، ربما يصعب أن يقال إنه ، حقاً ، نتاج إسلامي . صحيح أنه لولا الإسلام لما ظهر في بعض وجوهه ، لكن هذا لا يصح إلا على هذه الوجوه ، وهي ليست وجوهه الرئيسة . أما

---

١ راجع الصفحات الأخيرة من فصل المقال التي قد تؤول بهذا المعنى .

٢ راجع رواية الجرجاني في ترجمته لابن سينا إذ كان يجود بالروح (منطق المشرقيين ، ص ١٢ - ١٣) .

٣ هو « كتاب بداية المجتهد ونهاية المقتصد » (القاهرة ، ١٣٢٩ هـ) الذي تعود أهميته إلى أنه يبين ، في كل مسألة ذات بال ، أجوبة المذاهب الفقهية الأربعة متقابلة ، ثم يحاول أن يوفق بين هذه الأجوبة .

أن نتبين هنا صيغة فلسفية منسجمة حقاً مع الإسلام ، أو حتى أبحاثاً فلسفية جاءت متأثرة به هو أولاً ، فهذا أمر لا يسعنا القول به في صدق واخلاص [1] .

ج ــ فلسفة علم الكلام

هل يجب أن نستنتج من ذلك أن الإسلام ، في تقاليده ومظاهره الرسمية ، أي إسلام المساجد الجامعة ، قد نبذ الفلسفة عنه بعيداً ؟ حسبنا جزئيات الكتب المدرسية في علم الكلام دليلاً على خلاف ذلك . لقد اضطم علم الكلام مادة فلسفية واسعة . لكنا نشاهد هنا صراعاً بين القضايا الفلسفية التي انفرد بها علم الكلام ، والتيار الفكري الهلنستي العظيم ، في حين أن علم اللاهوت المسيحي استخدم فلسفة عاد اليها الفكر مباشرة وعلى الصعيد الفلسفي ذاته . والصحيح في القضايا الخاصة بعلم الكلام ، أنها لم تخرج ، في ما يبدو ، على صعيدها الفلسفي الخاص بل على علاقاتها بتصور للكون ، ظنه بعضهم مرتبطاً بالإيمان القرآني ارتباطاً وثيقاً [2] . أما الفلسفة الهلنستية ، فلا شك أنها هوجمت ونبذت ،

---

١ إن التمييز الذي نلجأ اليه هنا واضح . إن الفلسفة التومستية فلسفة مسيحية تاريخاً ونظراً . أما الفلسفات الحديثة فليست مسيحية أصلا ونظراً ، بل تاريخاً فقط . بمعنى انه لو لم يكن الدين لما نشأت بما تنفرد به في ذاتها ، ولو كانت الحلول التي انتهت اليها تناقض هذا الدين في تعاليمه .

٢ وينتج ذلك عن أنها قامت على الرد والدفاع . وما أكثر ما عاب ابن ميمون المتكلمين على هذا الموقف . « لقد تصوروا كيف ينبغي للشيء أن يكون حتى يمكن استخدامه دليلا على صحة آرائهم ، أو على الأقل حتى لا يتنافى معها . حتى إذا أثبتوا ما توهموه ، ذهبوا إلى أن الأشياء=

لكن الظروف أدّت بعلم الكلام إلى أن يضطم المقاطع الطويلة منها ، فأخذها أو كاد يأخذها على ما جاءت عليه ، عندما لم يتبين فيها ما لم ينطو مباشرة على مخالفة للسنّة (*) . فكانت هذه المقاطع تحل محل القضايا القديمة تارة ، وطوراً ، أو غالب الأحيان ، تسعى إلى أن تمتزج بها . وإذا بحثنا عن « فلسفة إسلامية » ، وجب علينا أن نطلبها هنا .

أما أشهر تلك القضايا التي انفرد بها علم الكلام ، فهي واقعة في ناحيتين . يقع في الناحية الأولى مذهب الأشاعرة في الجزء الذي لايتجزأ ولقد تقدم به المعتزلي أبو الهذيل [1] ، كما أثبته ُهرْتِن ، ثم ضبطه الباقلاني في صيغته « الانتهازية » (**) . ثم تقع في النـــاحية الثانية نظريـــة الأحوال . وهي أيضاً معتزلية ، أو معتزلية معتدلة ، في أصلها ، إذ أنها ترتد إلى أبي هاشم . ولقد اعتمدها عدد من الأشاعرة يميلون إلى التمسك بالنقل المأثور . هذا وان هذه القضايا ، بفئتيها وفي صيغتها الأشعرية ، قد انبعثت اجمالاً من النظرة الكونية التقليدية في الإسلام . وهي نظرة قائمة ، في أساسها ، على معنى الانفصالية الذي بمقتضاه يقع كل شيء بأمر من الله ، يتناوله من الخارج ، ولا يكون حقاً إلا « بحكم » ، صدر شرعاً وأضفاه تعالى عليه لحظة بعد لحظة .

إن الباقلاني وأتباعه لم يترددوا في قبولهم تلك الانفصالية المطلقة على صورتها المحضة ، وتصورها الحقيقة الواحدة التي بها تقوم الأمور الحادثة . ويسعنا أن نقول : إن المذهب الذري « الانتهازي » ، بنفيه للعلل الوساطية

= هي على ذلك الوجه . ثم أخذوا يلجؤون إلى الاستدلال ليؤيدوا افتراضاتهم » . (دلالـــة الحائرين ، ج ١ ، ٧١ ، ترجمة منك ، ١ ، ص ٣٤٤) . – راجع هنا الجزء الثاني ، ف٢ ، ص ٢٨٧ ، حاشية ٣ .

١ انه هو الذي وضع لعلم الكلام ، عند أهل السنة ، معالم الفلسفة الطبيعية ، ونظرته إلى المسائل . أما النظام ، وهو من المعتزلة (انظر في ما يلي) وأبو حاتم الرازي ، وهو اسماعيلي ، فقد رفضا أن يتقيدا بمذهب الجزء الذي لا يتجزأ .

كان ، حتى القرن الخامس الهجري ، من علم الكلام المكيف تكييفاً مذهبياً ، اجتهاده الأشد ثباتاً وتواصلاً . كما أنه يسعنا أن نرى في هذا المذهب ، مع ماكدونالد [1] ، شهادة ، أعمق ما تكون أصالة ، على فكر فلسفي كان حقاً فكراً إسلامياً . أجل ، قد أدرك الفلاسفة ، لا محالة ، تنسيقاً أعظم في التفكير ، وهو لديهم ينطوي على مادة أيسر للمعالجة . لكنهم كانوا في ذلك متقيدين مباشرة بالمسلك الذي ازدوجت فيه الأفلاطونية والأرسطية . وقد يصعب القول : إلى أي مدى أخذ المتكلمون ، عن ديموقريطس اليوناني وعهده ، فكرة مذهبهم الذري الأولى . بل المرجح أنها بلغتهم عن طريق أشد مباشرة . كما يلاحظ ابن ميمون ، من مسلك في البحث تأثر بالمسيحيين يحيى بن عدي ويحيى النحوي . ومهما كان من أمر . فإن الوجه الذي أحكموا عليه تنظيمه ، قد جاء من صنعهم الخاص . وسبب ذلك هو ، بالذات ، اهتمامهم بأن يجدوا لنظرتهم الانفصالية إلى الأشياء صيغتها الفلسفية . فلقد فهم الجرجاني الأمر على وجهه الصحيح حقاً ، إذ عني بأن يميز « ذَرّية » ديموقريطس عن « ذرية » علم الكلام [2] . وإنما الغاية من هذا المذهب الأخير ،

---

١ EI ، مقال علم الكلام ، في أواخره .

٢ إن الجرجاني يتبع الايجي ويحصي أولا أربع قضايا في شرح طبيعة الأجسام البسيطة . ١ – قضية « أكثر المتكلمين » : إن الأجزاء « التي تتألف منها الأجسام موجودة » بالعقل ومحدودة وغير منقسمة ؛ هذي هي الأجزاء كما نفهمها من مذهب الباقلاني . ٢ – قضية النظام المعتزلي : ان « الأجزاء » موجودة بالفعل ، ولكنها غير محدودة ؛ ويقارب الجرجاني بين هذه القضية وقول جالينوس و « انكسا فراطيس » (؟) الذي عاش قبل سقراط . ٣ – قضية الشهرستاني ، الأشعري « المتأخر » ؛ ويقارب الجرجاني هذه المرة بينها وبين قضية أفلاطون : ان « الأجزاء » محدودة ولكنها لا توجد إلا بالقوة . ٤ – وأخيراً قضية الفلاسفة : إنما « الأجزاء » موجودة بالقوة ، وليست محدودة ، مع العلم بان : « الامتداد متصل الاجزاء مطلقاً » . ويعلل ذلك كله بنظرية تركيب الأجسام من الصورة والهيولى . ثم يلخص الجرجاني قضية خامسة لم يذكرها الايجي ، وينسبها إلى ديمقريطس : الجسم البسيط مركب من « أجسام صغار » ، غير منقسمة بالفعل ، بل ذهناً وافتراضاً . (راجع المواقف ، ج ٧ ، ص ٥ – ٦ والشروح الطويلة في الصفحات التالية) .

القائم على «الانتهازية» ، هي حصر الاجلال للفاعل الواحد في الله وحده . وهو مذهب ينزع إلى المادية بفلسفته الطبيعية ، التي فيها يتصورون النفس مادة لطيفة ، هي الروح أي النفحة الحيوية ، وعرضاً لا يلبث أن يزول [1] ، فضلاً على أنهم يصفون الملائكة وصفاً جسمانياً .

هذا وإنا نعلم أن الباقلاني وأتباعه «جعلوا قواعد مذهبهم الذري» تبعاً للقرآن في وجوب اعتقادها . وسوف نتبين ، بعد قليل ، السبب النظري الذي بعث على القول بذلك [2] . وهو في نهاية الأمر ، قول يجعل في ضوء واحد ، عقيدة التنزيه بمعناها المطلق والصيغة التي أخرج عليها هذه العقيدة تصور العالم من خلال مذهب الجزء الذي لا يتجزأ . أما «الأشاعرة» المتأخرون فقد أثر فيهم المنطق الأرسطي ، فعدلوا عن هذا الوجه في النظر . لكنا سرعان ما ندرك النتائج التي حصلت عن وجهة في النظر ، كان فيها السياق الدفاعي جاراً ومازجاً ، تبعاً لحاجاته الخاصة ، المسلكين في البحث : الفلسفي والعقدي .

لكن الاعتراض ، مع ذلك ، كان يقع على وجود الصور الذهنية في الفكر البشري ، وعلى وجود معلوم واحد لدى عالِم متعدد . وإنما طلب الحل لهذا الاعتراض هو الذي دفع بعض الأشاعرة ، والإمام ذاته ، إلى اعتمادهم نظرية أبي هاشم التصورية في «الأحوال» بعد تطويعها . «فالحال» هو ما يشكله ، في ذهننا ، المعنى الذي عليه تؤخذ الصورة الذهنية . ولقد جاء هذا المفهوم الإسلامي للحال وسطاً «بين الوجود والعدم [3]» . فانه في حقيقة الأمر ، يحل محل المفهوم الأرسطي

---

١ هذا ما سبق اليه أبو الهذيل وعلمه . كما أن هذا هو الذي دفع فرقة اليهود القرائين إلى أن يعودوا إلى أصول علم الكلام ويستخدموها لصالحهم . انظر الجزء الثاني ، ف ٢ ، ص ٢٨٦ .

٢ انظر في ما يلي ، المقطع الرابع .

٣ هذا تعريف مدرسي مألوف أورده فخر الدين الرازي ، راجع المحصل ، ص ٣٨ .

للقوة ، على أنه مصحوب ببعض اللَّبْس بين المنطقي والانتولوجي ، وببعض النزعة إلى تصور الأطر الذهنية أشياء في الواقع . وكل من اللبس والنزعة ، إنما يرد في العادة طابعاً تمتاز به التصورية . أما إمام الحرمين فكان ، بعد الأشعري وخلافاً للباقلاني ، قد اعتمد « الأحوال » ، وأما فخر الدين الرازي والجرجاني فأنكراها . ثم نعود اليها في القرن العاشر ، ونجدها عند السنوسي أيضاً . على حين أن الباجوري ، بعد أربعة أجيال ، وبالرغم من اعترافه بصحتها عقدياً ، يصرح بميله إلى الاستغناء عنها . ولكنا نراه ، بعد البحث والتنقيب ، يبدلها « بلفظية » عليها يقيم تفكيره [1] .

هذا ونعلم أن مسالك فلسفية مختلفة ارتسمت في داخل الكلام الأشعري ذاته . ولقد بقي الكثير منها متقيداً بمذهب القدماء في الجزء الذي لا يتجزأ مأخوذاً مع الأحوال أو بدونها ، على أنه دائماً يظهر الأشياء مرتبطة بالإيمان القرآني . فهكذا فعل ذوو الجمود على التقليد ، مثل اللقاني والسنوسي والباجوري وغيرهم . ولقد بقي على شيء من التقيد بمذهبنا ، كل من النسفي ، تابع الماتريدي ، والتفتازاني ، والايجي الأشعري المذهب ، وشارحه الجرجاني ، بالرغم من تأثرهم بالفلسفة . لكن مسلكاً كاملاً من مسالك « الطريقة المتأخرة » ، بالرغم من بقائه على حلول الأشاعرة العقدية ، عدل عن تأييد هذه الحلول بصيغ المذهب الذري . وان بين الذين نشير اليهم هنا ، الغزالي والشهرستاني وفخرالدين الرازي . أما موقف الشهرستاني فيمتاز بالحلول المتوسطة التي يطيب له اعتمادها : فالأجزاء العنصرية ، مثلاً ، التي تتألف الأجسام منها ، تبقى عنده محدودة ومعينة . فينفصل بذلك عن مذهب التركيب من صورة وهيولى ، الذي اعتمده الفلاسفة في تصورهم للأشياء . ولكن تلك الاجزاء

---

١ انظر الباجوري ، جوهرة ، ص ٤٦ .

موجودة بالقوة ، وليست موجودة فعلاً [1] . فيسقط الشهرستاني بذلك ، الانفصالية المطلقة ، التي يذهب اليها علم الكلام السني القديم .

بيد أنه ، في البداية ، كانت « التمهيدات » أولاً هي تلك التي تجدر بعلم ، غايته الرد والدفاع . فجاءت تحل محل كل فلسفة ، وشأنها أن تهتم بتحديد الغاية لأسلوبها الاستدلالي ، وبتحديد هذا الأسلوب ذاته . مثلاً : ما الذي يجدر بنا أن نعني بالشك ، والرأي ، والاثبات ، والعلم أو المعرفة ؟ وما دام علم الكلام خالياً من كل فلسفة قائمة في ذاتها ، منهجية مستقلة يحق استخدامها ، كان طبيعياً أن يحدد ماذا يعني بالعالم ، والجسم والاعراض ، قبل أن يخوض البحث عن الله وعن علاقاته بالعالم .

وإن شئنا أن نتبين الوجه الذي عليه وجب أن تبدو تلك « التمهيدات » منطقياً ، بعد اسقاط ما تكاثر منها في العهود المتأخرة ، فها هو ذا التخطيط الذي يمدنا به عنها ، في القرن السادس الهجري (الثاني عشر الميلادي) محمد المكي . لقد ورد هذا التخطيط في قصيدة من الشعر التعليمي يعود فيها ناظمها إلى « أصول » الأشعري ذاتها ويثبتها [2] .
١) إن العلم بالله والبرهان الذي يسوق اليه هو الواجب الاول الشرعي على كل مكلّف ؛ ٢) لا بد إذن من تعريف العقل ما هو ، وتحديد العلم أو المعرفة ؛ ٣) ثم ما هو الجهل ، والشك ، والرأي ، والتهاون ؛ ٤) ما هو البرهان أو الدليل ، وتقسيم العلوم إلى « ضرورية » بينة بذاتها ، وإلى مكتسبة بالتفكير ؛ ٥) ما هو العالم ، والجوهر ، والعرض ، والجسم ، والعالمان الأعلى والأسفل وحدوثها . وهلم جرا [3] .

---

١ انظر ما سلف ، ص ٥٧ ، حاشية ٢ .

٢ كان صلاح الدين الأيوبي قد أمر بنظم هذه القصيدة التي طبعت في القاهرة ، ١٣٢٧هـ، ملحقة بكتاب الاقتصاد للغزالي .

٣ ص ٤ – ٨ .

وقد يكون اصطلاح «التمهيدات» الذي استخدمناه، قابلاً، من وجه ما، للّبس أيضاً. ولا ريب أن المؤلفين المسلمين أنفسهم يستعملونه كلما سنحت لذلك سانحة[1]. لكن الاصطلاحات ما تزال مضطربة. فان «تمهيدات» أو مقدمات السنوسي العقدية، مثلاً تشتمل على فصول في حرية الاختيار الذي ينكره، وفي الصفات الإلهية وفي النبوة. أما «التمهيدات» التي نخوض البحث فيها، فهي في الواقع الفصول الأولى من العلم الدفاعي ذاته، وهي تؤدي «بفلسفة» علم الكلام إلى أن تغدو بذاتها جزءاً من علم الكلام. ولقد كان هذا الأمر من الصحة بحيث باتت تلك الفصول التمهيدية هي المفضية إلى الوجوب المنطقي في تحديد النظرة الكونية بالمذهب الذري «الانتهازي». وهي نظرة كانت من الأشعرية، في معناها الدقيق، إحدى المزايا التي انطبعت بها في أبعد أسسها غوراً. وجدير بالذكر أن مفكراً مدرسياً من طراز إمام الحرمين ما يزال يمزج بين القضايا الانتولوجية والقضايا العقدية. وانه يفعل ذلك في كتابه «الشامل» أكثر مما يفعله في «الارشاد». ان الفصل الرابع من الشامل يثبت وجود الله؛ ثم تعالج في الفصل الخامس الأجساد بعمومها، لنفي الجسمية عنه تعالى بعد ذلك. ويخصص الفصل السادس للأدلة النقلية، ويليه الفصل السابع في حجاجه للمسيحيين، والفصل الثامن في معالجته للصفات. ثم ها هو ذا الفصل التاسع يلح طويلاً على المشكلات الفلسفية المتعلقة «بالسبب والمسبب». فلس الأمر هنا أمر تمهيدات. بل لا يسعنا أن نشير بأوضح من ذلك إلى أن ضوءاً واحداً يقع، بالذات، على القضايا الفلسفية والقضايا العقدية العقلية والقضايا العقدية المستندة إلى الأدلة النقلية.

لكن بعض الجزئيات يبدو عادة أشد انسجاماً مع بعضها الآخر،

---

[1] انظر ابن خلدون، المرجع المذكور، ص٤٦٥، والترجمة، ج٣، ص٥٩.

ولا سيا عند المتأخرين ؛ فتكون هذه الجزئيات أشد تقيداً بالتتابع المألوف : المنطق ، فلسفة الطبيعة والانتولوجيا ، التوحيد ، النبوات ، وهلم جراً . ولقد أصبح هنا كل ما يتعلق بالعلم وبالجهل وبالشك وبالرأي وبالدليل والاستدلال هو المنطلق لمنطق صوري ومادي . وانه لمنطق ينتظم وحده ، لدى الحاجة ، «علماً آلياً» أو منهجية مستقلة معترفاً بها رسمياً [1] . أما ما تبحث فيه مسألة العالم والجوهر والعرض ، فيكون الأصل الذي منه تنشأ فلسفة طبيعية وانتولوجيا . ولم تعتَمد هذه المنهجيات ، سواء أكانت مصطبغة بمذهب الذرة أم نازعة إلى المذهب الأرسطي ، لما كانت عليه في ذاتها ، بل للدلالة التي تمد علم الكلام بها . لكنه يصعب علينا مع ذلك ، أن نسمي هذه المجموعة فلسفة حقاً . فلا يقابلنا هنا فلسفة تسخر لعلم العقائد . إنما نجد مجموعة من المؤيدات العقلية ، تصوروها قادرة على الاقتران بالعقائد القرآنية وعلى اثبات هذه العقائد قليلاً أو كثيراً .

إن الأمر واضح : كانت هذه التمهيدات الفلسفية ، الميدان المفضل الذي فيه يستطيع الاجتهاد النظري أن يجول . فلا غرو إذا أفضى الأمر بها إلى أن تضطم كل شيء بدا من شأنه أن ينبني عليه علم العقائد الإسلامي في جوهره أعني الإلهيات أي القضايا الكبرى في الله وفي صفاته . والواقع أن هذه القضايا قد ضمت غالباً إلى فصول المنطق والطبيعيات والانتولوجيا ، ووردت مصنفة في العقليات . فلم يفلت من هذا التصنيف ، مبدئياً على الأقل ، إلا القضايا النقلية ، أي السمعيات ، المتعلقة بالبصر والسمع والكلام في الله ، وبالأخرويات والنبوات والأحكام والأسماء والخلافة .

---

١ فضلا على أنهم لم يترددوا في تنظيم المنطق الصوري ، منهجية مستقلة ، بمقتضى الأصول الأرسطية . ولن نلبث أن نتلاقى بمثل يشهد على ذلك .

وحسب المتكلم هنا وظيفة ان يدل على أن هذه القضايا لا تتنافى مع العقل [1] . على أنه يمكن اسناد هذا اللاتنافي دائماً ، في نهاية الأمر ، إلى اثبات القدرة الكلية الإلهية ، اثباتاً مطلقاً من كل شرط وقيد . أما الواقعيات ذاتها ، فإن الشيء الايجابي الذي تنطوي عليه ، قد يرد إلى نصوص القرآن ، وإلى الأحاديث والشروح والاجماع والأحكام الفقهية والقرائن التاريخية . كذلك تعالج مثلاً المسألة المتعلقة بحشر الأجساد . يقول العلماء المسلمون : إن ما فعله الله لدى خلقه العالم ، يسعه تعالى أن يعود اليه ويفعله لدى « الرجوع » . أما الحشر في واقعه ، وكيف يتحقق ، فإن المسلمات النقلية هي التي تطلعنا عليه .

عند هذا القسط من تلك المسائل كان يقف تدخل المتكلمين في قرون علم الكلام الأولى . ولم تبعث السمعيات على المجادلات الحادة ، إلا لازدواج أصدائها الدينية والسياسية في حياة الأمة . لكن أمراً يجدر بالذكر ، نلاحظه بعد ذلك ، ولا سيما لدى المتأخرين الذين عدلوا عن مذهب الباقلاني في الذرة أو خفضوا من مقدار نفوذه . وهو أن معالجة تلك الفصول ذاتها كانت ، إلى حد بعيد ، أسرع من معالجة العقليات ، فضلاً على ما تسرب اليها ، هي أيضاً بدورها ، من المسائل الفلسفية . فحشر الأجساد ، مثلاً ، هو الذي يبحث في المعضلات المتعلقة بعلم الإنسانيات وبالطبيعة البشرية وبنيتها [2] . ولم يحافظ على

---

١ هكذا يفعل الغزالي ، الاقتصاد ، ص ٨٦ – ٨٧ .

٢ كذلك نجد ، في الفصل ص ١٦٣ – ١٦٨ المخصص للحشر من كتاب « المحصل » ، كل توسعات الرازي في طبيعة المركب البشري ، إذ يورد المؤلف ويناقش قضايا أفلاطون وأرسطو (أو المنسوبة اليهما) في النفس البشرية . – صحيح أن الجرجاني لا يعالج ، بوصفه اختصاصياً في فصله في المعاد ، القضايا المتعلقة بالعلم بالإنسانيات . لكنه ما يزال يناقش آراء الفلاسفة في « المعاد الروحاني » راجعاً بصورة مستمرة إلى مفهومهم في النفس الناطقة (مواقف ، ج ٧ ، خاصة ص ٢٩٤ – ٢٩٩) .

أهمية السمعيات وموضوعها الأولي ، إلا في المقالات التي كانت أكثر اهتماماً بالعوام في وضعها (*) . وكان السبب في ذلك ، بالذات ، هو التكثار من التذكر بالأخبار المنقولة ، الذي تنسجم معه تلك السمعيات انسجاماً سهل المنال [1] .

لقد اضطر الأجانب إلى اصطلاح « علم اللاهوت » ، للدلالـــة على « علم الكلام » في لغاتهم إذ فاتها اصطلاح آخر أصح . لكنه اصطلاح ينبغي ألا يحملنا على التوهم . فإنّا لا نجد في الإسلام مقابلاً للمفهومات التالية التي يقوم عليها علم اللاهوت (**) : الحكمة الثلاثية المراتب المتسلسلة بعضها إثر بعض نزولاً ، خضوع العلم المتعلق باللاهوت للعلم الذي يتمتع به أهل السعادة ، الطابع الفائق للطبيعة الذي يبرز فيه معلوم يعرض على ادراك عقل قد أشع فيه الإيمان . هذا بينما يستخدم الأسلوب ، الذي هو عقلي ، فلسفة يعترف لها ، مع ذلك ، بصعيدها الخاص . أما علم الكلام في الإسلام فإنـــه يقدر تقديراً واضحاً بأنه من قبيل الرد والدفاع . ثم إنه لا يميل إلى استخدام كل عمل يقوم به الفكر الفلسفي وقد اعترف بشرعيته ؛ بل يميل إلى أن يضم هذا العمل إلى ذاته . ولسوف يتضح هذا التباين بقدر ادراكنا لدور العقل والإيمان في الطرفين كليهما .

---

١ إن الباجوري ، في كل الفصل الذي أفرده« للأخرويات »(جوهرة ، ص ٩١ – ١١٢)، ما يزال يعود إلى المسلمات الأخروية المنتشرة بين العوام ، وهي ذاتها مستمارة من الحديث أو التفسير ، وأحياناً من الكتب الأدبية العامة التي وضعها الثعلبي أو السيوطي وسواهما .

-٣-

الايمان

إن الذي يهيمن على هذه المسألة ، ليس الدور المعترف به للايمان في البحث العقدي فقط ، بل هو بالذات مفهوم الإيمان أيضاً . ينبغي لنا أن نخرج بعض الشيء من أطرنا الفكرية العادية ، ونعود بالفكر إلى هـذا المفهوم في ضوء القيم الإسلامية .

أ ـ في المسيحية

إن الإيمان هو «روح ما يرجى من الأشياء وعربون ما لا يشاهد منها»[1] . وإن فعله هو التصديق بما أوحاه الله ، لأنه تعالى هو الذي أوحاه . فسبب الإيمان هو سلطة الله الموحي ذاتها ، وإنما يوحي تعالى

١ الرسالة إلى العبرانيين ، ١١ : ١ .

ذاته بذاته . وذاته تعالى هي التي يدركها الإيمان إدراكاً مباشراً ، ولكن عن مبعدة ، ومن خلال القياسات الفائقة للطبيعة التي اصطفاها من بين الخلق ليطلعنا عليها[1] ، وفقاً للصيغ المنطوق بها .

تقول لنا السنة المأثورة المسيحية : ان عالماً باللاهوت لن يكون عالماً ما لم يتحل بالإيمان . وإنما يسعه أن يتلقى مبادئ علمه بوساطة الإيمان ، وأن يبلّغ ، بصورة غامضة ، بعض ذلك العلم الواضح الذي يخضع له علم اللاهوت ، والذي هو رؤية لدى أهل السعادة . فان « علماً لاهوتياً » قام على كل الشروط المألوفة ، ثم لم يكن العقل فيه مسيّراً باشعاع الإيمان ، غدا ، لعمري ، علماً لاهوتياً محروماً من نوره الخاص النوعي . ولذلك نقول في غير المؤمن الذي يريد أن يبحث في المواد اللاهوتية : إنه ، إن شئنا ، مؤرخ لعلم اللاهوت ، أو مفكر يبحث في مسائل يعالجها علم اللاهوت عادة ، ولكنه ليس عالماً لاهوتياً بحال .

إن الإيمان أمر فائق للطبيعة بحد ذاته ، وذلك بدافعه البنيَوي ، كما يقول التومستيون . وهو ملكة أو قوة مستقرة يقذفها الله في الباطن . أما فعله فهو فعل الفكر الذي يحكم ويصدق ، وتسوقه الارادة . وهو مبني على المحبة ومكتمل بها ، فيها يحيي وينجي . ولا ريب أن الإيمان قد يأتي خالياً من المحبة ، إذ أن كل كبيرة نرتكبها تفقدنا المحبة وأن الكفر وحده هو الذي يفقدنا الإيمان . لكنه ، بدون المحبة ، ليس إلا إيماناً مشوّهاً . وليس هذا الإيمان هو الذي يكفل للمؤمن نجاته . فالنفس ، إذا كانت مع الله في النعمى ، أعني إذا أحرزت ، بوساطة النعمى ، مشاركة في الحياة الإلهية ، استحالت نفساً وجب أن يكون إيمانها قائماً على المحبة . فالإيمان ، في جوهره ، هو حينئذ الحياة الأبدية . ولكنها حياة ما تزال غامضة ، هي في النفس آنذاك بداية الحياة التي تتحقق

---

١ انظر جاك ماريتان ، مراتب ، ص ٤٧٨ تا ، و ص ٤٩٦ - ٤٩٩ .

برؤية الله البينة . هذا وإن الإنسان لا يكتسب الإيمان باستحقاقه الخاص . بل الإيمان ، حتى في خطوته الأولى ، هو لطف تفضل الله به على الإنسان ، للإنسان وعليه أن يتهيأ له وألا يقيم في وجهه حائلاً . صحيح أن علم اللاهوت يسعه ، لكونه أمراً يتعلق بالفكر ، أن يكتفي بالإيمان المجرد من المحبة . ألا وإن عالماً لاهوتياً لن يكون قط بدون إيمان ، لكنه ربما قام عالم لاهوتي بدون محبة . ذلك بأن علم اللاهوت ، كما يقول القديس توما ، إنما يتحقق من قبيل المعرفة : فهو معرفة فكرية وليس معرفة تتحقق عن طريق التآلف والملابسة . أما معرفة الأمور الإلهية عن طريق التآلف والملابسة فلا تتم ، في دنيانا ، إلا بألطاف الحكمة .

بقي ، مع ذلك ، أن الإيمان الذي يقوم على المحبة يمد العالم اللاهوتي حتى في بحثه الفكري ، بتأييد يأتيه بالذات من ذلك التآلف مع الأمور الإلهية الذي تكفله ، بألطاف الحكمة ، حياة النعمى . فان ملكة العالم اللاهوتي ، الذي يكون إيمانه بدون محبة ، هي ، مثل إيمانه وللأسباب ذاتها ، ملكة قلقة معرضة للهلكة . ولسنا نعني بذلك ما يعنيه « البونافنتوري » ، من أن غاية العلم اللاهوتي المباشرة ، هي دفع الإرادة إلى محبة الله ، بوساطة معرفة للأمور الإلهية تكون أقرب إلى المعرفة بالذوق . لكن التقليد التومسي يقتضي أن تكون الغاية المعينة لعلم اللاهوت مشاهدة الحقيقة العظمى . ولن يتسع إدراك هذه الغاية ذاته إلى مداه كله إلا إذا اندرجت ملكة الإيمان في جهاز الفضائل والالطاف بأسره . فإن عالماً لاهوتياً لا يتمتع إلا بالإيمان مجرداً من المحبة ، ربما فاق من بعض النواحي ، بعلمه اللاهوتي ، مفكراً أقل منه قدرة على النظر ومتحلياً بالإيمان الذي أحيته المحبة . ولكن يفوته ، لا محالة ، لاستقامة الحكم اللاهوتي لديه ، إدراك للأمور الإلهية ، إذا غُذّي أولاً بألطاف الحكمة والفكر والعلم ، جعل الفكر البشري

كالمفعم بموضوع بحثه . بقي ، على كل حال ، أن البحث في الأمور الإلهية ، كما يقترحه علم اللاهوت ، إنما ينتهي انسياقه في الفكر حضاً على المعرفة ، لا في الإرادة مباشرة حثاً على المحبة (١) .

ب ـــ مفهوم الايمان في الاسلام

إن البحث الذي يتناول الإيمان في الإسلام ، لدى توافقه مع مفهوم الإيمان كما أخرجته المسيحية ، لا يخلو من عسر ومشقّة . فالإسلام دين مركّز على الإيمان ، وإنما يدرك الإنسان أنه مؤمن عندما يرى ذاته بذاته تجاه ربه . فإيمان الذين قد سميناهم « المؤمنين الخلّص » ، يتوجه إلى الإرادة الإلهية ، التي لا تُدرَك في غيبها المحجوب ، وإن تكن صياغتها قد وردت في القرآن نفسه . إنما يؤخذ القرآن بما جاء عليه في ذاته (*) : يتدبره المؤمنون بفكرهم ، ويستغرقون أنفسهم فيه كاملاً غير منقوص ، لينفذوا بذلك إلى إرادة الله ، الذي يتكلم ويقدر وحده على أن يشهد لذاته حقاً في قلب المؤمن .

إنها لضرورة جدلية ، غايتها الدفاع عن العقائد ، التي بعثت على نشأة علم الكلام . وليس هذا الصعيد الجدلي هو الذي طرحت عليه أولاً ، في الإسلام ، مسألة الإيمان وتحديده . ثم لا نجد منحى قط ،

---

١ لقد أبرز أهمية القضية التومستية من هذه الناحية الأب غانيبيه في المقال المذكور ، « حقيقة علم اللاهوت النظري » . – ولقد لاحظنا ، في بحثنا عن تطور العلم اللاهوتي في العصور الوسيطية ، المعنى الدقيق الذي يجب أن تؤخذ عليه تلك التميزات التومستية . وذلك نظراً إلى غياب التباين بين الفلسفة وعلم اللاهوت عند الآباء من ناحية ، وإلى رفض هذا التباين من الناحية الأخرى ، لدى الأغسطينيين الوسيطيين ، ولا سيما القديس بونا فنتورا .

كانت فيه مدارس الكلام ومدارس الفقه ممتزجة أكثر مما كانت ممتزجة في توضيح هذه المسألة . إن شروط الإنسان ذاتها من حيث كونه مؤمناً ، أعني شروط أحكامه مؤمناً ، هي التي كان نجب إدراكها بالوعي اللازم ، أمام الغيب الإلهي المحجوب المنطوي على إثبات الله ، واحداً ورباً . وهذا يطلعنا على السبب الذي من أجله طال الزمان في إرجاء البحث المتعلق بالإيمان إلى آخر الكتب الموضوعة في الكلام . فيكاد يعالج كالملحقات ولا يضم إلى سياق الكتاب في ذاته ، إلا تابعاً للمناظرات . ولئن كانت مسألة الإيمان في المسيحية . داخلة في علم اللاهوت حقاً . فإنها جاءت ، في الإسلام ، مجاوزة علم الكلام في أطره : لم يكن علم الكلام . هو الذي من خلاله ، يحدد حكم الإيمان في الإسلام ، كما ان هذا الحكم لم يحدد أيضاً كل التحديد من خلال الفقه وتدريسه . فمن وراء الاخراجات الفقهية أو الدفاعية ، يدعونا اليه توجه متواصل إلى شهادة « أن لا اله إلا الله » . وهو بالذات ، اعتراف علني بالله الذي كلم موسى تكليماً من خلال العوسج الملتهب ، كما ورد في الأخبار الإسلامية . وهو إثبات ضمني لمن كان إله إبراهيم والأنبياء .

وها هي ذي الآن طائفة من الاخراجات التي لا بد لنا ، مع ذلك ، من توضيحها على صعيد المعرفة البشرية . يواجهنا على الفور تمييز أولي ذو بال . إن الإيمان ليس متساوياً في وجوهه كلها ، في نظر المتكلمين . فإن الإيمان بالتقليد لا يكفي ، في ما يرى معظم الأشاعرة ، ولا يتكفل بالنجاة إلا للذين يعجزون عن الارتقاء إلى أعلى مما كانوا عليه . والمرء مكلف ، في حدود طاقته ، بأن يؤيد إيمانه بالحجج والأدلة ، ولا سيما بالعامة منها على الأقل . ولئن حاول بعض المحافظين الدفاع عن التقليد ، فإن علم الكلام قد بدا على وجه الاجمال قاسياً في حكمه على « إيمان الفحام » . مما يدل ، فضلاً على ما سبق ، على أنه لا يسعنا أن نوحد بين

الإيمان بالتقليد وايمان الفحّام .

لكن ما عسى أن تكون في الإسلام البنية العنصرية للإيمان في ذاته ؟ فالإيمان ، لغة ، مصدر على وزن « إفعال » ، للفعل الثلاثي المجرد « أمن » . والمعنى الأولي للفعل المجرد هو « كان في أمن » ثم « وَدَعَ » الشيء ، و « جعله في ... ذمته » . وهكذا تكون الصورتان الذهنيتان الرئيستان ، اللتان نجدهما في الصيغ المختلفة ، المشتقة من المجرد هما : أولاً معنى الأمان والحماية ، وثانياً معنى الثقة والاطمئنان .

أما اصطلاح « الإيمان » ، فيدل أساساً على الفعل الذي يتحقق به الإيمان ، وقد يعني أيضاً المضمون الذي ينطوي عليه هذا الفعل . ولقد يقع هذا الفعل ، في ما يكاد الباجوري يقول ، على التصديق بنبي الإسلام ، وعلى ما جاء به من تعاليم الدين ، وهو تصديق ينبغي أن يفهم على أنه طاعة وإذعان لرسالة النبي . ذلك بأن النبي[1] هو الشاهد « الصادق » على الوحي الذي جاء من الله . أما مضمون الإيمان ، أعني الرسالة التي بُلّغت ، فيعبّر عنه نص القرآن ، ثم يلي هذا النص ، فرعاً له ، حديث الرسول . ويضم إلى ذلك كله ، شرحاً وبياناً ، إجماع الأمة ممثلة بعلمائها[2] .

لكن الذي يبقى أولياً ، ويضفي على الاصطلاح معناه العادي ، هو بالذات الفعل الذي يجعل الإنسان مؤمناً . فكيف نحدد فعلاً مثل هذا ؟ لقد أثير هذا السؤال في مقدمة الأسئلة كلها ، لسبب أصدائه فيها ، الفقهية والسياسية ، ولسبب « الحكم » المتعلق بأفراد الأمة ، للتمييز بين

---

١ الباجوري ، جوهرة ، ص ٢٦ .

٢ صحيح ان الاجماع لا يعادل القرآن ، ولا الحديث ، في محتوى فعل الايمان . لكن اصطلاح السمعيات يشمل الثلاثة جميعاً . وان للاجماع ، إذا استكمل شروطه ، حكماً «شرعياً» مثل النص القرآني ، في نظر علم الكلام .

المؤمن والفاسق والكافر . إن الصيغ ما تزال في اختلاف مستمر ، وتستخدم الصيغ ذاتها في مدارس مختلفة غالب الأحيان ، ثم لا تدل على مفهومات واحدة . فهيهات أن نتوهم ، هاهنا ، امكان التقدم بثبت كامل يشتمل على الآراء في الموضوع [1] . إنما نكتفي بلمحات خاطفة، لا تخلو من الإيجاز .

هاهي ذي ، عند السنيين ، مسالك ثلاثة رئيسة في مسألتنا . الأول : هو مسلك أبي حنيفة وأتباعه الحنفية ، والماتريدية ، وبعض الأشاعرة[2] . وهنا يحدد الإيمان بأنه « القول باللسان والتصديق بالجنان » . ولقد تذكر وصية أبي حنيفة أيضاً ، في بعض مخطوطاتها ، « المعرفة بالقلب » ، فتدخل في هذا التحديد مضمون الإيمان بالذات . وهذا سؤال احتدمت المناقشة فيه ، بقدر ما كانت تلك « المعرفة » تختلف معانيها باختـــلاف المدارس [3] . ولكن أتباع أبي حنيفة بوجه عام ، وهم فقهاء وعلماء في العقائد ، لم يضموا إلى الايمان إلا التصديق والقول باللسان ، أعني النطق بالشهادة [4] .

أما الحل الثاني ، وهو بنوع خاص حل المعتزلة ، فإنه يحدد الإيمان

---

١ ليس هـذا الاحصاء من المواد التي يعرض لها في « مدخل » كهذا إلى علم الكلام، بل في تحليل شامل لمسائل علم الكلام الكبرى . فيرد بيانه حينئذ في الفصل المعقود « للاسماء والأحكام ».

٢ ان النصين الأساسيين هما الفقه الأكبر ووصية أبي حنيفة اللذان حللناهما في الفصل الثالث من الجزء الأول .

٣ انظر ، في الموضوع ، فنسنك ، العقيدة الإسلامية ، ص ١٣٢ ، ثم آراء الجهميين في مقالات الأشعري ، حيث نجد (ص ١٣٣) آراء المعتزلة التي لم يفتها أن تؤثر في الأشعري ذاته .

٤ والأولى بالقول انه لا بد من النطق بالشهادتين : شهادة أن لا اله إلا الله وأن محمداً رسول الله . وينبغي لكل منهما أن تسبق بالعبارة « اشهد أن ... » في ما يرد عند كثير من المؤلفين . انظر مناقشة هذه المسألة في علم الكلام عند الباجوري ، مرجع مذكور ، ص ٢٧ .

بأعمال الشريعة : القول باللسان والعمل بالفرائض . على أن يقصد بهذه الأعمال الفرائض أولاً : الصلاة والعبادات ، وصوم رمضان ، والزكاة ، والحج إلى بيت الله . ثم تلي النوافل بعد ذلك .

لكن الحل الذي اتفق عليه الأشاعرة في معظمهم ، وبقي ثابتاً في أطوار المذهب المتأخرة ، هو تحديد الإيمان بأنه التصديق وحده . وليس القول باللسان إلا شرطاً ، بمعنى أنه يجعل الإنسان مؤمناً في نظر الناس . وكذلك القول في أعمال الشريعة : فإنها ليست من الإيمان جزءاً عضوياً ، بل « شروط يبلغ بها كماله » .

وهنا ترد مسألة العلاقات بين الإيمان والإسلام . إن في وسعنا أن نفهم الإسلام ، بمعناه العام ، على أنه « الاذعان لرسالة النبي والتصديق بها » . وهو تحديد يقرب من التحديد العام الذي عرف به الإيمان . ومن هذه الناحية ورد في القاعدة الثامنة عشرة من النص الحنفي ، « الفقه الأكبر الثاني » ، أن لفظ « الدين » يشمل الإيمان والإسلام وتعـاليم الشريعة كلها .

أما الإسلام فيدل ، بمعناه الفني الدقيق ، تارة على القول باللسان ، وطوراً ، كما يقول الباجوري بعد اللقّاني ، على قيام « المكلفين » بالفرائض [1] . وقد أدى ذلك بالأحناف ، لما أخذوا الإسلام بالمعنى الأول من ناحية ، وبالمعتزلة لما أخذوا الاصطلاح بالمعنى الثاني من الناحية الأخرى ، إلى أن يوحدوا بين الإسلام والإيمان ، على ما بين الفئتين من اختلاف في مفهومات الإيمان . وهكذا فعل الماتريدية وبعض الأشاعرة [2] .

أما في الفقه الشافعي فإن الإيمان والإسلام لا يتلاقيان ، إلا أن يفترض ،

---

١ المرجع المذكور ، ص ٢٨ تا .

٢ المرجع المذكور ، ص ٢٩ .

كما يقول الجرجاني ، أن الإيمان ما يوافق فيه القلب اللسان ؛ على حين أن الشهادة باللسان دون موافقة الجنان ، ربما سميت إسلاماً [1] . أما الأشاعرة إجمالاً ، أعني الذين يحددون الإيمان بالتصديق ، فانهم يثبتون التمييز بين الإيمان والإسلام إثباتاً لازماً للذات . فقد يكون الإيمان من غير الإسلام ، ولقد يصح القول ذاته في إسلام بدون إيمان . وهو حينئذ إسلام إنما يكون بممارسة الفرائض على نفاق في الحال ، وما أعظم ضرره أمام الله ؛ لكن ، من آمن ، ثم لم يمارس الإسلام حيث يستطيع إلى الأمر سبيلاً ، ارتكب كبيرة ، لا محالة . ولذلك وسع أشعرياً ، مثل الباجوري ، أن يقول : إن الإيمان والإسلام يختلفان في مضمونهما ، ولكنهما يتحدان من ناحية الشريعة عند المكلفين [2] . بقي ، مع ذلك ، خلافاً لقول المرجئة والمعتزلة ، ان المؤمن المرتكب للكبيرة لن يخلد في النار . فإنما يخلد في الجحيم الكافر وحده [3] . وإنما النجاة في الإيمان ، والإيمان وحده . وذلك يدل على أن مسألة الإيمان في بنيته التامة ، أعني مسألة المحبة المنجية ، كما وردت في المسيحية ، هي مسألة مجهولة هنا (*) .

إن تحديد الإيمان إذن ، وما يسعنا أن نسميه أصله البِنيَوي ، قد طال بتوضيحه الزمان . فالأشعري ذاته كان قد وافق شيوخه المعتزلة في الماضي ، فسوّى بين الإيمان والقول باللسان مع ممارسة الاعمال [4] . كما أنه قد كان ، في نصوص أخرى ، حدده بمضمونه . ثم جاء القرن الخامس الهجري ، فحدد عبد القاهر البغدادي الإيمان بأعمال الشريعة ،

---

١ راجع تعريفات ، ص ٢٣ .

٢ جوهرة ، ص ٢٩ .

٣ انظر مثلا الرازي ، محصل ، ص ١٧٢ – ١٧٣ ، جرجاني ، مواقف ، ج ٨، ص ٣٠٦– ٣٠٩ الخ ....

٤ الإبانة ، ص ١١ .

فرائض كانت أم نوافل[1] . وصرح الغزالي ، قرناً بعد ذلك ، بجواز التحديد الذي يجمع على السواء بين التصديق بالجنان والقول باللسان وممارسة الأعمال[2] ، بدون أن يقدم هذا التحديد على غيره . ومهما كان من أمر ، فإن معنى الطاعة والاذعان لأوامر الشرع لم يزُل ، ولقد رأينا الباجوري يدخلها في مفهوم التصديق بالذات . إنما طاب لعلم الكلام ، مع ذلك ، ان يزداد رضى عن تصور الإيمان انه المنجى بذاته ، سواء أكان تصديقاً وقولاً باللسان ، كما ذهب اليه الأحناف والماتريدية ، أم كان تصديقاً فقط ، وهو الأفضل لدى جمهرة الأشاعرة . وبقدر ما قُدمت الأشعريةُ على غيرها ، عُدل عن القول بالتوحيد بين الإيمان والإسلام[3].

فان قارنا بين هذه التحديدات ، والتحديدات التي تقابلها في المسيحية، لم نلبث أن نتبين أن الراجح البارز في الإسلام ، هو المسألة المتعلقة بتقويم الإيمان تقويماً شرعياً . أعني مسألة الإنسان ، في حكمه الشرعي مؤمناً حقاً ، أمام الله . فنفهم عند ذلك ، أن بعض التمييزات لم تبرز ولم توضح ، بالرغم من الاشارة الخاطفة اليها في بعض المقاطع : التمييز بين فعل الإيمان في الباطن وفي الظاهر ، وبين الفعل والملكة في الإيمان ، وحتى بين مضمون الإيمان وفعله . بل نقول بنوع خاص : ان هذه التمييزات لم يجب تعيين منزلتها حقاً ؛ إنما يهيمن على المسألة تحديد الحكم الشرعي المتعلق بالمؤمن ، أمام الله وأمام الناس (*) .

ولم يفكر علماء الإسلام ، في ما يبدو ، ببحث المسألة السيكولوجية، التي تعالج العلاقات بين الفكر والإرادة في فعل الإيمان . بل هي مسألة

---

١ فنسنك ، العقيدة الإسلامية ، ص ١٣٤ .

٢ إحياء ، طبعة القاهرة ، ١٣٥٣ هـ ، ج ١ ، ص ١١٣ تا .

٣ هذا ما يذهب اليه حديثاً هيكل باشا في « حياة محمد » أيضاً ، إذ يلح على أن الإسلام الصحيح يجب أن يقوم على الايمان . (حياة محمد ، القاهرة ، ١٣٥٨ هـ ، ص ٥٠٦) .

لا كبير أهمية لها في علم الكلام الاشعري ، ما دام هذا العلم يفوض إلى الله « التصرف » بالأفعال المعزوة إلى كل إنسان : إنما يحوّر الفعل من الخارج ، ويخلقه الله ، ثم يعود اليه ويخلقه مباشرة في كل لحظة . فتتبين حدساً ، ان مثل هذه النظرية لم تتسع لمفهوم واضح عن الملكة ، سواء أكان هذا على الصعيد الطبيعي ، وهو صعيد الفضائل المكتسبة بتكرار الأفعال ، أم على الصعيد الفائق للطبيعة ، مثلما هو شأن الإيمان اللاهوتي في المسيحية . فالملكة هنا فائقة للطبيعة يلقيها الله في الباطن ، ولكنها تبقى منفتحة على ما يكلفه الله وحده من زيادة ، يهيئ لها تكرار الأفعال لدى الإنسان . أما الحقيقة السيكولوجية ، فان فكرة اكتمال في الإيمان تخطر ببال المتكلمين ، كما سوف نراه ، لكن الذي يكفل هذا الاكتمال ، ليس تكرار فعل الإيمان ذاته ، بل الاخلاص في ممارسة الفرائض الدينية . فان « ميتافيزيقاهم » أشد عجزاً من « سيكولوجيتهم » أيضاً عن تصور الإيمان ملكة .

إن تناول الأمور من الخارج ، الذي يمتاز به علم الكلام ينطبق على فعل الإيمان إذن كما ينطبق على كل فعل إنساني آخر . وبذلك يتلاقى مفهوم الإيمان هنا ببعض المفهومات في علم اللاهوت البروتستنتي . ففي نظر لوثر ، لا يتغير الإنسان مباشرة بالإيمان الذي يسوق إلى « البرارة » ، وان شئنا فلنقل ، بالإيمان الذي هو « برارة » « يدرك » النجاة [1] . أما « الكلفينية » المتشددة ، فانها ، على خلاف ذلك ، تذهب إلى أن الإيمان يغير الإنسان حقاً ، وهو يحدث تأثيراً ، بمعنى أنه يرد الإنسان إلى برارته الأصلية . لكن الإيمان الفائق للطبيعة لا يسعه أن

1 لقد أثر ملنختون على « العقيدة » التي وضعت في اغسبورغ ، فكانت هذه الابانة صياغة « العقيدة القويمة » عند اللوثريين . وبمقتضى هذه العقيدة يبقى الإيمان على كونه مسلماً برانياً . لكنه ليس بذلك أقل تأثيراً في المكلف ، ويحدث فيه بعض التغيير ، إذ أن الإيمان ، بوساطة الروح القدس ، يكون هو الأصل ، في المكلف ، لكل الاعمال الصالحة .

يكون إلا إيماناً مبنياً على المحبة [1] . وها هي ذي المدرسة « البَرْثيّة » تجمع ، من وجه ما ، بين أشد تأويلات الإيمان وقوفاً من الأمور عند خارجها ، أعني أنها تجمع بين مسلك لوثر ومسلك كَلْفين ، فترد كل مفهوم للملكة . إن الإيمان على ما يريده لوثر « حدَث » ، يلقيه الله في الخارج ، ولا يغير الإنسان الذي يتلقاه [2] . على حين أن البرارة ، على ما يريدها كَلْفين ، مع تلويحات في المعاني لم يحتفظ بَرْث بها ، تبقى ، هي أيضاً ، لطفاً يقع في الخارج فقط [3] . وإن جردنا عن

---

١ إن المجمع الطريدنتيني حكم على القول بأن الإيمان الخالي من المحبة ليس فائقاً للطبيعة ، بأنه قول متأثر بتعليم كلفين .

٢ إننا هنا أمام أحد الفوارق التي ينفصل بها برونر عن كارل برث . فان الإيمان ، في نظر برونر (وهو بذلك ما يزال متقيداً بالنقل المأثور الكلفيني) يعيد المسيحي إلى حال البرارة الأصلية .

٣ ينبغي أن نتجنب هنا كل لبس وتعسف . فنلاحظ أن استخدام كلفين للصيغ التي تفيد معنى التأثير « البراني » لا يقع ، كما هو الأمر عادة في مناقشات اللاهوتيين الكاثوليكيين ، في مستوى السببية الصورية (التي يهملها كلفين تماماً) ، بل في مستوى السببية الفاعلة. ولم يعر النقاد الكاثوليكيون ، حتى كارل برث وذووه ، انتباهاً يذكر لهذه الدقيقة . – إن الوجه الذي ينطلق منه كلفين في تعليمه ، مستوحى من رسالة القديس بولس إلى أهل فيليبس ،(٣ : ٩) وما يشبهه من مقاطع الوحي المسيحي . ولقد فهم هذه المقاطع ، على غير الوجه المذكور ، لوثر وأسلافه اللفظيون وكثيرون من البروتستنت بعد ذلك . لكن القرائن العامة توحي بأنه ينبغي أن تؤخذ هذه النصوص بشيء من التجوز ، سواء أوردت عند القديس بولس أم عند القديس أغسطينوس ، أم عند كلفين . فان كلفين يفترض المزيد من البرارة التي تنسب إلى الإنسان بوساطة النعمى ، مثلما تفترضه المدرسة الأغسطينية الوسيطية التي تساهل معها المجمع الطريدينتيني في هذه النقطة . وإنما فعل ذلك لأنه يرى ، مثل المدرسة الكاثوليكية المذكورة، أن رضوان الله عن الإنسان يقتضي في هذا الإنسان برارة كاملة ، منزهة عن كل نقص خلقي ، وان يك غير مقصود . ثم ان كلفين يرى ، مثل اللاهوتيين الكاثوليكيين جميعاً ،ان برارة المسيحي ، ولو كانت حقيقية بعد المعمودية، ما تزال قابلة ، في هذه الدنيا ، للزيادة من التطهير والاكمال. فشتان ما بين هذا المفهوم الأغسطيني – الكلفيني وبين أن ينفي كل تأثير جواني عن البرارة اللدنية الملقاة من قبل الله ذاته في الإنسان ، بل إنه ليقتضي هذا التأثير . وإلا لكان من الحمق أن نوجب تكميل تلك البرارة اللدنية ببرارة أخرى برانية في بنيتها .

القرائن المسيحية التي تأصلت فيها ، عند بَرْث ، هذه البيانات المختلفة ، وجدناها متلاقية مع مواقف أشعرية جوهرية . إنما ينفصل بَرْث كل الانفصال ، عن علم الكلام الأشعري ، بنفيه الدرجات في الإيمان . فإن إيمان العالم اللاهوتي في نظره ، مهما عظم نتاج هذا العالم قدراً ، ليس معرفة لله أعمق اصالة من المعرفة التي يكفلها الإيمان البسيط المجرد . ولا يعود ذلك إلى ما يعترف به للإيمان من أنه فائق للطبيعة بحد ذاته ، كما هو الأمر في علم اللاهوت الكاثوليكي . بل يعود إلى نسبية المعارف التي اكتسبها العالم اللاهوتي . فإن هذه المعارف لا تسخر، كما هو الأمر في علم الكلام ، تسخيراً مباشراً لإيمان يجب ترسيخه وضمانه ، ما دام الإيمان عند بَرْث « يبرز » ذاته بذاته ، بل تسخر للموعظة البشرية [1] . لكن المدرسة « الكتابية » ، مع شْلَتَّر مثلاً ، سلّمت بدرجات في الإيمان تقاس بقوة التصديق لدى المؤمن [2] . وهذا لا يعني فقط أن قوة الإرادة قد مَرَسَتْ ، كما هو الأمر عند اللاهوتيين التومستيين ، بل يعني أيضاً ضرباً من الشدة تابعاً لقوة الأدلة العقلية ، التي يستند التصديق اليها . فيكون مفهوم شْلَتَّر ، في ذلك ، إلى الموقف الأشعري ، أدنى منه إلى الموقف التومستي .

فما عسى أن يكون الإيمان في ذاته ؟ إن الإيمان الذي يحمله كل مؤمن في قلبه ، هو تلك الجذوة من الإيمان التي ألقاها الله اليه بعد أن ادّخرها له منذ الأزل . قلنا « منذ الأزل » . والأَوْلى أن نقول : في ذلك اليوم من الأزلية الذي فيه أنعم الله على جنس الآدميين ، إذ

---

١ تلك هي العلاقة بين علم اللاهوت والإيمان ، بالوجه الذي تبرز عليه في المجلد الأول من كتاب برث « العقيدة الكنسية » الذي أسلفنا ذكره .

٢ شلتّر ، العقيدة المسيحية ، الفقرة ٣٠ ، (ص ١١٧ – ١١٩) . ونحن نعلم أن التسمية «كتابي» فرضت ، نوعاً ما ، من الخارج . ولقد ورد اطلاقها من تيارات بروتستنتية أخرى . أما كهلر وشلتر فلم يرتضياها .

دعاهم إلى وجود أولي عابر ، بميثاق حفظ لنا القرآن ذكراه . « ألست بربكم ؟ قالوا : بلى »[1] . وكان أبو حنيفة قد صرح بأن تلك الحذوة من الإيمان لا تتغير ، وانها واحدة لدى الجميع (*) . كل المؤمنين متساوون في الإيمان ، فلا اختلاف بينهم إلا بأداء الفرائض[2] . ثم إن الإيمان لا يزول في نظر الأشاعرة . لكنهم تابعوا إمامهم في القول بأن الإيمان يتسع ، في فعله ذاته ، للزيادة والنقصان ، تبعاً لطاعة الإنسان ومعصيته لأوامر الله[3] ، كما أوضحوا ، بالرغم من أن هذه الأعمال لا تنضم انضماماً عضوياً إلى الإيمان . وهو قول قد يطيب لمعظم اللاهوتيين البروتستنت في العصر الحديث ، أن يقروا به . ومهما يكن من أمر ، فإن علم الكلام الأشعري يهمه أن يميز هذا الإيمان الذي « خلقه » الله في قلب الإنسان عن « الإيمان غير المخلوق » . وهو « إيمان الله » ، أعني صفته الإلهية ، لأن الله ذاته هو مؤمن إذ أنه يعرف ذاته معرفة كاملة[4] .

وقصارى الكلام ، إنا نجد في الإسلام أربعة أصناف من المشكلات مرتبطة بمفهوم الإيمان : ١) درجة الصحة التي يجب أن يعترف بها للإيمان بمجرد التقليد ؛ ٢) العناصر التي يتألف منها الإيمان وهي : التصديق بالقلب ، والقول باللسان ، والعلم ، وأعمال الشريعة ؛ ٣) العلاقات بين الإيمان والإسلام ؛ ٤) جواز القول أو استحالته بزيادة

---

١ قرآن ، ٧ : ١٧١ .

٢ وصية ، قاعدة ٢ . – انظر ڤنسنك ، العقيدة الإسلامية ، ص ١٢٥ و ١٣٨ ، وانظر أيضاً الباجوري ، جوهرة ، ص ٣٠ – ٣١ .

٣ الإبانة ، المرجع المذكور .

٤ يجوز أن يؤول النعت « مؤمن » مطلقاً على الله ، بمعنى « الحافظ » . لكن المؤلفين المسلمين ، إذ يشيرون إلى هذا المعنى ، ما يزالون ، في معظمهم ، محافظين على مفهومهم « إيمان الله » .

الإيمان ونقصانه في قلب المؤمن[1] .

ففي مسلك من البحث مثل هذا المسلك ، هل يجدر بنا أن نعترف للإيمان بطابع فائق للطبيعة ؟ لا ريب أن إيمان الإسلام يعود ، في صميمه ، إلى الإيمان الإبراهيمي ؛ وإنما الكلام الذي يهيمن عليه هو كلام يصرّح بأنه كلام الله . فنتبين ، من وراء ذلك ، الآفــاق والتمييزات التي قد تطوف في فكر اللاهوتي المسيحي . لكننا لا نعنى قط بأن نطرح هنا هذه المسألة اللاهوتية المحض ، أعني أن نتساءل عما إذا كان إيمان المسلم إيماناً فائقاً للطبيعة . فليست غايتنا من هذه الصفحات إلا أن نشرح « مفهوم » الإيمان كما تصوره المتكلمون أنفسهم .

ولكن ، على هذا الصعيد الوضعي ، إن جاز لنا القول ، هل ينبغي أن نذهب إلى أن ذلك الإيمان ، الذي طال تحليله في علم الكلام ، قد تصوره هذا العلم إيماناً فائقاً للطبيعة بحد ذاته ؟ إن مجرد الإقبال على المناقشة في أن الإيمان بالتقليد قد يكون باطلاً ، ثم يبقى ، مع ذلك ، « إيماناً » ، بل حتى مفهوم هذا التقليد البسيط ، كل ذلك يدلنـــا على أن مثل هذه المسألة لم تكن لترِدَ بالمعنى الذي وردت عليه في المسيحية(*) .

ها هي ذي مشكلة ، كانت مدرسية زمناً في القرون الوسطى اللاتينية ، تلقي ضوءاً كافياً على الجدال الذي نخوض فيه . لنا أن نقول : إن الإيمان في الإسلام كالإيمان في المسيحية ، أعني أنه تصديق بقضايا تعرض علينا . وقد بعث هذا على المسألة « المدرسية » التي أصبحت موضع الجدال الشديد : هل يقع الإيمان على المنطوق به الذي تتضمنه القضية ، أم

---

١ لن نهتم هنا بالمسائل التي أثارها ، في علم الكلام ، حكم الأمم التي بلغتها ، قبل الإسلام وخارجاً عنه ، رسالة نبي غير محمد . إنا لسنا نهتم بمفهوم « الفطرة » ، التي أولها المستشرقون عادة ، بشيء من التجوز ، على أنها « الدين الطبيعي » من وجه ما . فان هذا البحث لا يتعلق مباشرة بموضوعنا ، مهما كانت منزلته في مقالة « في الإيمان » الإسلامي .

على « الشيء » ، أعني الحقيقة التي تدل القضية عليها [1] ؟ وهذي معضلة تشتمل على مصير الإيمان في وحدته وعدم قابليته للتغير . فهل نجد هنا تعادلاً عقدياً مع المسألة المتعلقة « بدرجات الإيمان » التي أثارت الخصام بين الأحناف والأشاعرة . كلا ؛ إذ أن نظرية « الملكات » قد جاءت جواباً عن هذه المسألة . فموضوع البحث ، في مسألتنا ، هو المقارنة بين إيمان « المتقدمين » أعني الصدّيقين الذين عاشوا قبل المسيح ، وإيمان « المتأخرين » الذين جاؤوا بعد المسيح . فإن قضايا الإيمان تصاغ لدى الطرفين في صيغ تختلف بالزمان : كأن يقال مثلاً ، ولد المسيح أو سوف يولد ، فهل هذه التحديدات الزمانية تدخل في فعل الإيمان ، جزءاً من أجزائه ، فتُفضي إلى « تباين » داخل الإيمان ، أم هي عرضية ، فقط ، ما دام معلوم الإيمان منتهياً إلى الشيء في ذاته ، أعني ولادة المسيح هنا ، مستقلاً عن مسألة الزمان ؟

لقد حُشدت طاقات الجدل كلها لحل هذه المشكلة . أما اللومباردي فإنه أخذ هذا الحل من « اللفظية » أصلاً ، إذ أثبت « الوحدة المنطقية بين قضايا تخبر ، في الواقع ، عن أعمال تحققت في أزمنة مختلفة » [2] . ولقد تطاول الأمد على العلماء الذين تصوروا مُدرَك الإيمان مجرد قضية منطوق بها ، وخطرُ اللفظية ما ينفك يهددهم . فإما أنهم ما كادوا يأمنون شره ، وإما أنه وجب عليهم أن يلجؤوا إلى التسلل لواذاً ، كما فعل غيليوم الاوسيري : إن قواعد الإيمان قد تغيرت حتى في مضمونها ، ولم تُصَن وحدة الإيمان إلا بالنظر إلى سببها ، الذي هو الله ، أو غايتها وهي التحريك إلى محبة الله . وإنما قام تيار فكري ، قد بلغ تمامه

---

١ راجع التحليل التاريخي للباحث م. د. شونو ، في تاريخ المقالة المتعلقة بالإيمان ، متفرقات مندونية .

٢ المرجع المذكور ، ص ١٢٧ .

مع فيليب الغريفي ، لكي يبطل الحل العائد إلى «اللفظية» ابطالاً يتناوله في أصله ، فأثبتت أن معلوم الإيمان ليس القضية ، بل هو «الشيء» ذاته [1] .

لقد لاحظ الأب شونو أن القديس توما في «شرحه للأحكام» ، لم يبعد عن فيليب الغريفي عندما تصور أن التحديدات الزمنية عرضية . لكنه جاء بجوابه الحاسم عن هذه المسألة في مؤلفيه «في الحق» و «الخلاصة» . وإنما انتهى اليه بتحليل أدق تناول به أفعال المؤمن السيكولوجية وحقيقتها الانتولوجية في آن واحد . فالاختلافات تابعة للحكم الذي به يتحقق الإيمان . أما الحقيقة الإلهية فهي واحدة وبسيطة، لكنا لا يسعنا مع الفكر البشري أن ندرك هذه الحقيقة إلا بوجه معقد . «إن المعلومات هي في العالم تبعاً للوجه الذي يكون العالم عليه» . إن هذه الحقيقة هي التي ندركها حقاً ، لكنا ندركها بتصوراتنا وبحكم الفعل البشري . فمعلوم الإيمان هو ، بحد ذاته ، في منتهى البساطة ، ثم يصبح معقداً بعد إذ بات معلومنا [2] . وتصوراتنا الذهنية لقضايا الإيمان ، أي تصورات ذهنية يتكفل بصحتها نور الله الموحي ، هي التي تعبر عن هذا المعلوم . وكانت العظمة التي ينفرد بها الفعل المحقق في الفكر البشري ، أن هذه التصورات تبقى بتعبيرها هذا أمارة ووساطة بِنْيَوية .

ولا بد أن نلاحظ هنا أن تأثيراً إسلامياً تناول ، زمناً طويلاً ، الاصطلاحات الوسيطية . فلقد تساءل بعض العلماء ، في القرن الثالث عشر،

---

١ المرجع المذكور ، ص ١٣١ – ١٣٢ .

٢ المرجع المذكور ، مقطع ٤ و ٥ – ويسعنا القول إن القديس توما كان عقد شرع في هذا الحل ، منذ شرحه لكتاب الاحكام ، حيث يقول : « إن قاعدة الإيمان تدل على ما يجب التصديق به على أنه المعلوم بالإيمان » .

عن معلوم الإيمان هل هو حكم أم تصور ؟ وربما ارتدت المسألة أصلاً إلى نصوص ابن رشد ، نقل فيها المترجم لفظة « تصديق » باللفظ اللاتيني « فيـْدِس » الذي يعني الإيمان [1] . ولقد حذف علم اللاهوت المسيحي ، بعد ذلك ، هذا الجدال الطويل حول المنطوق به ، لأنه لا معنى له إلا في عهد ساد فيه الجدل . لكنه لم يرد عبثاً ذلك الجدال ، لأنه ، من وجه ما ، ساق القديس توما إلى تلك التمييزات «السيكولوجية» و « الانتولوجية» التي ذكرناها آنفاً . وربما استعاد ، في أيامنا هذه ، شيئاً من الواقعية الحالية ، قياساً على ما يتشكل به بعض النزعات من التمييز بين الشيء المدرك بالإيمان والقضايا المنطوق بها ، التي تعبّر عن هذا الشيء . فينتهي الأمر بتلك النزعات إلى ألا تعترف لهذه القضايا

---

١ انظر م. د. شونو ، في تاريخ ... ، ص ١٣٧ ، إذ يحيل على شرح ابن رشد ، الكتاب الثاني في النفس ، رقم ٢١ ، وعلى القديس توما ، في المخلوقات الروحانية ، باب ٩ الفقرة ٦ ، وفي الحقيقة ، مسألة ١٤ باب ١ . لقد وردت ترجمة النص العربي كما يلي : « إن التقسيم الاشهر الذي يتناول الفعل العقلي هو أن يكون هذا الفعل على نوعين ، أولهما التصور ، والآخر التصديق » . على أن اللفظة اللاتينية المقابلة « للتصديق » هنا ، تدل أيضاً على « الإيمان » . فنتبين من خلال هذه الترجمة التصرف الذي ذهب اليه المترجمون . فالتصور هو الحد الذي اصطلح عليه الفلاسفة والمتكلمون من بعدهم للدلالة على الإدراك في طوره الأول السابق للحكم العقلي . أما « التصديق » الذي ترجم هنا بما يدل أيضاً على « الإيمان » ، فيدل تارة على الحكم الإيماني ، وطوراً ، في المنطق ، على الحكم العقلي المحض . والذي يسعنا أن نستخلصه من هذا الاصطلاح كله ، هو أن فعل الإيمان وفعل الحكم العقلي ، عند الفلاسفة والمتكلمين ، إنما يصوغهما العقل في اذعان واحد متجانس ينطق به في الحالين كلتيهما . فكان على مترجم ابن رشد إلى اللاتينية أن يفهم أن فعلي العقل هنا ، هما صياغة الصور الذهنية والاذعان الذي تقتضيه القضايا المنطقية . وهما مفهومان أرسطيان مدرسيان مألوفان . وقد يبدو نقلهما إلى اللغة العربية الفنية ، على شيء من الاضطراب لأول وهلة في نظر القارئ الأجنبي . لكن هذا الاضطراب لم يخطر في أذهان الفلاسفة ، ولا المتكلمين المتأثرين بهم . إذ أنهم كانوا متنبهين ، لدى استخدام لفظة « التصديق » إلى أنها تدل على الاذعان العقلي . فينبغي ألا ترد المفهومات المعول عليها هنا إلى قرائن غير القرائن الأرسطية . بل إن مفهوم الإيمان هو الذي يجب أن نعود بالفكر اليه على أسس جديدة وفي قرائنه الإسلامية .

إلا بقيمة كلها نسبية . على أن ذلك لا يفضي بها إلى أن تتلاقى ، عن غير دراية منها ، مع الموقف التومستي ، بل مع موقف فيليب الغريفي . فتعود أيضاً إلى صعيد « المنطوق به » « باللفظية » التي كانت تجب مقاومتها . ذلك بأن تلك النزعات تتصور أن التوافق بين الحقيقة الواحدة البسيطة وصيغتها البشرية أمر مستحيل ، فتعود ، من الطريقة ذاتها ، بتلك الحقيقة المتعالية إلى سماء يستحيل ادراكها ، هي ، من وجه ما ، سماء المعلوم في ذاته ، الذي قال « كَنْت » به .

إلا أنا نجد نحن في هذه المشكلة فائدة أشد مباشرة . ذلك بأنها تتيح لنا أن نجيب بدقة عن السؤال الذي نخوض فيه ، أعني السؤال في طبيعة الفعل الإيماني ، كيف يحدده علم اللاهوت المسيحي وعلم الكلام ؟ إن المعرفة الإيمانية ، مثل كل معرفة بشرية هي أمر معقد . إنها تنسق بين صور ذهنية وأخرى ، متقيدة بالنمط الاستدلالي ، الذي هو نمط عقلنا الخاص ، ثم إنها تقتضي إذعاناً لقضايا منطوق بها . لكن هذه القضايا ، في المسيحية ، قد يتكفل الوحي بصحتها ، وتحديدات الكنيسة أيضاً : فهي ، حقاً ، على ما من شأنها أن تكون عليه في ذاتها ، حتى في صياغتها ، لكي تمكننا من إدراك الحقيقة التي تعبر عنها . ليست صيغة الحقائق الإيمانية صيغة نسبية ، ممكناً تحققها ، وهذا هو الذي يجعلها قادرة على أن تفضي بنا إلى الحقيقة الثابتة . « فالمنطوق به » في القضايا الإيمانية يرتبط ارتباطاً وثيقاً « بالشيء » ، ثم إن « الشيء » ذاته ، مع العلم بنمط معرفتنا المتعقد ، يقتضي بدوره أن يصاغ في « منطوق به » محدد . وإن السبب الذي به لا يكون فعل المؤمن منتهياً إلى المنطوق به ، بل إلى الشيء ، هو ذاته السبب الذي يكوّن للعلاقات بين القضية والحقيقة المدركة مقدارها من الموضوعية والواقعية . فإن كان الإيمان ، في اللاهوت المسيحي ، فائقاً للطبيعة بحد ذاته ، فهذا عائد إلى أن سببه هو الله الموحي ، فيمكّننا من معرفة لله غامضة ، ولكنها

معرفة تدركه تعالى على ما هو عليه في ذاته . إن « الأمور الإلهية » التي تعبّر عنها « الحقيقة العقدية » ، هي التي ينتهي اليها فعل المؤمن [١] . لقد استوى الإيمان فينا شيئاً هو من الله من وجه ما ، وهو اشتراك في العلم الإلهي على شيء من الغموض (*) : وإذا كان الإيمان منجياً آنذاك ، أعني إذا بني على المحبة ، بات فينا ، منذ الآن ، شروعاً في الحياة الأبدية [٢] .

أما في نظر المتكلمين المسلمين ، فإن الإيمان لا يمكّننا من إدراك الله على ما هو عليه تعالى في ذاته ، لأن الغيب الإلهي لا يُنال ولو بشيء من البعد والغموض ، فيظل الإنسان عاجزاً عن إدراكه . إن هذا الغيب هو الذي يتوجه اليه فعل الإيمان ، وهو الذي يوجه ، بمعنى ما ، فعل الإيمان . كما أنه هو الذي يسعه أن يتناول المفهومات الصحيحة الصريحة ، التي يتناولها معنى ضمني يفوقها ، فينعشها في قلب يهتدي ، مخلصاً ، بما يهبه الله من ألطافه الآنيّة . لكن طبيعة الحال هي التي تقتضي أن يسمى فعل المؤمنين ذاته تصديقاً ، وأن يمسي التصديق ، لدى الأشاعرة المتأخرين ، العنصر البِنْيَوي للإيمان . ثم إن هذا الحد « التصديق » هو ذاته الذي يدل ، في المنطق العقلي الصوري ، على الحكم بوجه عام ، أو بكلام أصح أيضاً ، على الفعل العقلي الذي يتحقق الحكم به . ويكون هذا الفعل العقلي بحد ذاته ، مع الفعل الإيماني ، شيئاً واحداً . فيجب ألا نميز هنا بين صعيد سيكولوجيتنا

---

١ راجع شونو ، موقف العلم اللاهوتي ، RSPT ، ايار (مايو) ، ١٩٣٥ ، ص ٢٣٥ .

٢ هذي قضية صرح بها كلفين ، وبقي متقيداً بها ، باستثناء مفهوم الإيمان الخالي من المحبة . على حين أن لوثر الذي يذهب إلى أنه ليس للنعمى إلا تأثير براني في الطبيعة البشرية ، إن لم ينف هذه القضية بصراحة ، فانه ، على الأقل ، يتردد في أمرها . بمعنى أن المسيحي متأكد من « تبرير » نسب اليه فقط ، لكنه يعزي بذلك نفسه عن عجزه المطلق ريثما يتحقق أمله بأن طبيعته الفاسدة ستفاجأ في الآخرة بالاصلاح المنشود.

البشرية ، وصعيد « الانتولوجيا » الذي عليه يستوي المعلوم المدرك بالإيمان . إنما ينتهي فعل الإيمان إلى قضايا القرآن ، أعني إلى كلام الله كما أراد تعالى أن يبلّغه خلقه[1] . فينبغي التصديق بهذه القضايا ، وهي قضايا لا تبديل فيها ، ما دام التحديد الزمني غير وارد في المسألة . كما أنه لا يرد السؤال عن علاقة ما بين هذه القضايا وبين حقيقة موضوعية مستعلية .

الواقع أن الحياة الأبدية ، التي يبشّر بها المسلم ، ليست مشاركة في الحياة الإلهية . إنما هي تمتع بخيرات محدثة ، تزاد عليها رؤية الله . وهذه الرؤية هي الثواب الأعظم ، لا محالة ، ولكنها رؤية متعاقبة ، وقائمة على المشاهدة (*) ، لا تشرك صاحبها في حياة الله ، ولا تكفل له سعادة مباشرة[2] . فإن رؤية الله هي مفنية أولاً ، وإن شئنا فلنقل على الأقل : إنها باهرة للناظرين . وحتى إذا جاءت على خير أحوالها لا يغتبط الأصفياء بها ، إلا وقت حدوثها وبعد فواته ، أعني بعد عودتهم من ذاتهم إلى ذاتهم . إنما يتكفل بالحياة الأبدية الإيمان مجرداً

---

١ ينبغي أن نلاحظ أن انمكاف المدرسة البرثية على كون « الكلمة » الالهي منزهاً عن المشاركة ، يؤدي ، بصورة منطقية ، إلى خلاف ذلك ، وهو ألا يكون للمعلوم المدرك دخل في مفهوم الإيمان . ولا ينجو الإسلام من هذه اللادرية في الإيمان ،إلا لأنه يعترف بأن صفةالكلامالالهية وصيفتها « غير المخلوقة » في القرآن شيء واحد. أما البروتستنتية ، في « عقيدتها القويمة القديمة» فانها كانت هي أيضاً بنجوة من تلك اللادرية ، بتصورها الذي يشبه أن يكون آلياً ، للوحي ، بمعنى أنه إملاء بالحرف .

٢ راجع لويس ماسينيون ، الجفاء الروحي في نظر المؤلفين المسلمين، في مجلة الأبحاث الكرملية، تشرين الأول (اكتوبر) ١٩٣٧ ، ص ١٧٧ . ولذلك نرى من الخطأ أن نتخيل تعادلا حقيقياً (كما يفعل فنسنك مثلا في كتابه العقيدة الإسلامية ، ص ٦٥ – ٦٦ وغيرها من المقاطع المختلفة) بين « الرؤية المسعدة » عند المسيحيين ، و « رؤية الله » عند المسلمين . فان هذه الرؤية الأخيرة نظرة إلى الله ، يكون تناولها في الجنة متعلقاً بمشيئة الله. وقد ارتكب فنسنك، فيما يتعلق بهذه الرؤية في الإسلام ، خطأ غريباً إذ تصورها رؤية لله في هذه الدنيا .

من مفهوم المحبة . وما دام الإيمان تصديقاً بالرسالة التي يبلغها ويؤيد صحتها صدق النبي الشاهد ، فليس لهذا الإيمان بحد ذاته ، في الإسلام، أن تكون بنيته المحبة . لن يزول بحضور الرؤية الصافية ، ولن يتحول ، في نور المجد ، إلى إدراك مباشر للذات الالهية ، أعني إلى إدراك يكون اشتراكاً كاملاً ، ولو لم يكن كلياً شاملاً ، في علم الله بذاته [1] . إنما يبقى الإيمان ، في نظر الإسلام ، في الجنة إيماناً .

هل يجدر بنا ، على الأقل ، أن نقول في هذا الإيمان ، الذي ألقاه الله بمنزلة الختم على قلب الإنسان ، إنه فائق للطبيعة بوجه وروده ؟ أم نغدو بذلك كأنا نتلاقى معه بوجه من وجوه التيار « السكوتي » ، أو من وجوه التيار المولينستي في علم اللاهوت المسيحي ؟ الصحيح هو أنه لن يسعنا هذا العمل ، إلا إذا عدنا بالفكر إلى تحديد الإيمان ، بعد أن نكون قد خرجنا به من قرائنه الإسلامية . ذلك بأن مفهوم الأمر الفائق للطبيعة بوجه وروده ، لا يسعنا أن ندركه في مداه الصحيح ما لم نرده إلى الأمر الفائق للطبيعة بحد ذاته ، وننظر في علاقة الطرفين بالطبيعة المخلوقة . وهذه كلها مسالك فكرية لا نجدها في الإسلام ، كما نعرفه من خلال رواياته المأثورة . أجل هو الله الذي ، « في ما قبل الأزل » ، خصّ قلب كل مؤمن بالجذوة من الإيمان التي كان قد قدّرها له . لكن هذا القول يصح في كل الأفعال المعزوة إلى الإنسان ، وهو القول بالتفويض ، الذي لا يعود منه إلى الآدمي إلا الكسب ، كما يقول الأشاعرة . بل يجوز القول : إنه ، في نظر الأشعرية المحافظة ، يزول كل تمييز بين الطبيعة وما فوقها أمام الحق الالهي الثابت وحده

---

١ قد يجدر البحث في امكان المقارنة مع تعليم الكنائس الارثوذكسية . فان الرؤية المسعدة في نظر هذه الكنائس ، تبقى قاصرة عن إدراك الذات الالهية ، ولا تشرك إلا في القوى الالهية التي تختلف اختلافاً حقيقياً عن الذات . راجع لوسكي ، بحث في علم اللاهوت التصوفي ... ص ٦٥-٧٤ .

وبطلان المخلوقات بطلاناً انتولوجياً . ذلك بأن هذه المخلوقات لم تكن حقاً ، من وجه ما ، إلا بذلك « الحكم » الشرعي ، الذي حكم الله به لها .

لا ريب أن بعض الصوفية ضلوا عن هذه الوجهة في النظر ، وكأن الإيمان الذي خص الله به القلب الماثل بين يديه تعالى ، أصبح عندهم اشتراكاً في علم الله بذاته . فغدا إيمان من كان مؤمناً حقاً أي عارفاً ، كأنه أثر أو انعكاس لإيمان الله « غير المخلوق » . لكنهم قد فاتتهم الأسس العقدية ، فبقي المفهوم عندهم متقلقلاً ، وبدت « المعرفة » لغير متصوف ، كأنها تجاوز للإيمان ، وتسام به ، حتى في هذه الدنيا . بل نضيف أيضاً الأمر التالي الجدير بالانتباه : وهو ان غياب التمييز الحقيقي بين الطبيعة وما فوقها افضى ، في ما عدا حالات كادت تكون نادرة ، بهذا الاشتراك الملموح في العلم الالهي ، إلى أن يتشكل ، ولا سيما في التصوف المتأخر ، بنزعة بينة إلى القول : إن كل شيء هو الله والعكس بالعكس . فكأنه ، بذلك ، يسوغ الاتهام بالشرك ، أي بالاشراك في الله ، الذي وجهته التيارات الكلامية الكبيرة إلى كل ما يفيد شيئاً من الاشتراك .

ج ـ الايمان وعلم الكلام

دعنا نقبل الآن على النظر في نتائج تلك المقدمات . يسعنا أن نقول بإيجاز : إنه لا بد ، في الإسلام أيضاً ، للعالم بالعقائد ، من الإيمان . وهذا يصح أولاً لما يلي : وهو أن مناظرة الكافر في أمور الإيمان ، محرمة (*) . كما أن الكلام علم يتوجه به إلى المؤمنين ، أو على الأقل إلى الذين يبحثون ، لكي يمدوا بالأدلة التي بها يعللون تصديقهم ، أو

يصوّبون الأخطاء التي ربما كانوا قد لقّنوها .

هذا وإن التمييز بين الإيمان بمجرد التقليد « والإيمان عن معرفة » ، هو هنا تمييز في منتهى الأهمية [1] . إن « الإيمان عن معرفة » ، أعني الإيمان بالأدلة والحجج ، إن لزمته باللزوم الذاتي صحة فائقة ، بل إن كان ، في بعض الحالات وعند بعض المتكلمين ، هو الصحيح وحده ، لم يسعنا أن نقول : إن الإيمان ، « مرتبطاً بالعقل » ارتباطاً حيوياً ، هو النور الذي ينفرد به البحث في علم الكلام . فيكون الصحيح على خلاف ذلك ، ويصبح علم الكلام بحثاً هو ، بمعنى ما ، الوساطة التي بها يكتسب الإيمان الصحيح الكامل . أما أصل « المعرفة » ، الذي يسقط بوجه عام من تحديدات الإيمان ، فإنه يستعيد هنا حقوقه كلها . وها هو ذا الأمر الذي يضفي على طابع « التكليف الشرعي » كل معناه ، وهو طابع يصف به الأشاعرة البحث في علم الكلام . إن القرآن ، مأخوذاً كلاً كاملاً ، يبقى بحد ذاته على تبيانه الذاتي ، لكن الإيمان يبحث

---

١ إن الباجوري (جوهرة ، ص ٢٦) يحصر مراتب الإيمان كلها في خمس . لكن المراتب الثلاث العليا ترد إلى « أحوال » وتمييزات صوفية في أصلها . ويبدو أن هذا الأصل هو الذي يجب أن يرد اليه ما يثبته ابن خلدون ، مشبعاً هنا بتأثير الفلسفة (المقدمة ، ص ٣٢٤ ، ترجمة ج ٣ ، ٤٩ — ٥٠) من الخلاف الجذري ، الذي ينال حتى من طبيعة الشيء وحقيقته ، بين الإيمان « بالتصديق » و الإيمان « الكامل » . فيكون هذا الأخير حالا من أحوال الكمال متميزاً بالعصمة ، بمعنى أنه ، في أعلى مراتبه ، أسفل مراتب العصمة عند الأنبياء . على أن العصمة فطرية لدى الأنبياء ، بينما هي مكتسبة في حالة « الإيمان الكامل » ، وتصبح ملكة فعلية عند ذويها (المقدمة ، ص ٣٢٤) . ونحن نعود لنجد هنا ، مع شيء من اللبس ، اصطلاحات ابن سينا في العقول (راجع مثلا النجاة ، ص ٢٦٩ — ٢٧١ ، والمقاطع المقابلة في الشفاء ، وأيضاً الرسالة في الحدود ، القاهرة ، ص ٧٩ — ٨٠ ، والاشارات ، ص ١٢٥ تا . — انظر لويس غرديه ، ابن سينا ، التصوف السينوي ، ص ٧١) . إن هذا البيان الملخص لابن‌خلدون يدل ، بصورة واضحة ، على أن تعاليم الكلام والتصوف والفلسفة قد بلغ امتزاج بعضها ببعض عنده منتهاه . وربما كان ذلك عن غير دراية من صاحبنا . ومهما كان الأمر ، فانا لا نستطيع أن نأخذ ، بدون تمييز ، هذا البيان على أنه الصيغة الرسمية لعلم الكلام .

عن حجج وأدلة يؤيد بها المعلوم الذي يقع عليه بالذات . فلا غرو إن بدت محاولة علم الكلام دائماً لبعض المسلمين ، من طراز الهروي ومن طراز ابن حنبل قبله ، على أنها تشويه ينال فعل الإيمان ذاته وإذعانه المطلق للكلام الالهي القائم في ذاته .

لا ريب أنا نجد في علم الكلام ، مثلما نجد في علم اللاهوت المسيحي ، مسلّمات إيمانية . ولكنها مسلّمات ينطلق منها المتكلم ، فيسعى إلى أن يرتقي من إيمان العوام إلى الإيمان عن معرفة . فليس الإيمان ، بعد ذلك ، نوراً فائقاً للطبيعة بحد ذاته ، به تصبح فائقة للطبيعة أصلاً ، تلك الملكة التي تلزم النظر العقدي والتي اكتُسبت بالاجتهاد البشري الطبيعي . ثم إن قواعد الإيمان ليست ، بعد ذلك أيضاً ، أصولاً تؤخذ أساساً للعلم الذي يبنى عليها ، فلا ينبغي له حينئذ أن يثبتها بالدليل ، بل عليه أن يشرحها شرحاً علمياً ، وينسق بعضها مع بعض . ففي علم الكلام ، يقوم المسلّم الإيماني أولاً بدور قضايا يجب الدفاع عنها واثباتها بالأدلة . ولقد بقي مطمع المتكلمين دائماً التأييد بالأدلة التي تؤيد حقائق الإيمان . وهكذا : فإن استواء علم الكلام كله على الصعيد الدفاعي ، لم يكن فيه حالة عرضية ، ووظيفة هذا الطور أو ذاك من أطواره . إنما هذه الحالة كانت ، بالعكس ، نظامه المرتبط به ارتباطاً لا انفصام فيه ، واستلزاماً مباشراً لمفهوم الإيمان المعول عليه هنا . على ألا ننسى أنه استلزام ، تنزهت عنه في الإسلام ، مواقف كبار الحنابلة وبعض الصوفية .

ولقد نزعت تلك الأدلة والتعليلات إلى أن تكون عقلية وقطعية . ولم يسعها أن تنجح دائماً ، لكن مسلّمات الإيمان كانت تعالج دائماً بالروح ذاته ، إن لم يكن بالأساليب ذاتها . أجل لم يأت القرآن بوحي ينطوي على غيب ، متعلق بالله وبتدبيره الأمور لنجاة الإنسان ، كان

غيباً بحد ذاته . إلا أنا ، مع ذلك ، نجد فيه ما قد أشرنا اليه من تعاليم في الآخرة خاصة ، تفلت من التعليلات العقلية (*) . أما المعتزلة فقد ردوا عددها إلى أقله وحاولوا جهد المستطاع أن يجعلوها عقلية . وأما الفلاسفة ، فطاب لهم أن يحولوها إلى رموز تعلل بتأويل إشاري ، ولم يطالبوا الفكر بالخضوع المطلق إلا للعبادات التي تفرضها الشريعة [1] . وإنما كان مرمى المحاولة التي قام بها الأشاعرة ، أنهم أرادوا أن يتداركوا، في وجه المعتزلة ثم في وجه الفلاسفة بعد ذلك ، المعنى الحقيقي الذي ينطوي النص عليه . وقد أفضى ذلك ، بالاستقلال عن اعتماد «جبرية» محضة ، إلى الأهمية التي سلم بها للتمييز ، في علم الكلام ، بين العقليات ، وهي الفصول التي يحتكم إلى العقل فيها ، وبين السمعيات التي يعاد بها إلى التعاليم المنقولة .

لكنه لا يصح لنا بحال أن نقصد نصب موازاة بين العقليات والسمعيات من ناحية ، وبين علم اللاهوت الطبيعي وعلم اللاهوت الفائق للطبيعة من الناحية الأخرى . لا ريب أن للفصول «العقدية» التي وردت فيها العقليات ، معلوماً مادياً كان موضوع علم اللاهوت الطبيعي . لكنها تكاد تكون هي الفصول الوحيدة التي تعرض فيها العقائد الإسلامية الأولية المتعلقة بالله وبمعظم صفاته ، وهي تكون وحدها تعليم الإسلام في الله . ثم إن معظم العقليات تستخدم حينئذ حجج النقل على وجه التأييد فقط . فالفرق هو التالي : إن العقليات تنظر في العقائد التي يرى المسلمون أنهم توصلوا إلى شرحها بل إلى اثباتها بالدليل ؛ أما السمعيات فتنظر في العقائد التي يرى المسلمون أنهم لا يسعهم أن يعالجوها على هذا الوجه . ولا يعني ذلك أنه ظهر في هذه السمعيات مفهوم غيب كان بحد

---

١ هذا هو تعليم ابن رشد الحقيقي ، ولا سيما في الكشف عن مناهج الأدلة . انظر أيضاً الصفحات الأخيرة من تهافت التهافت ... وانا لنجد شيئاً عند الشيخ عبده يشبه أن يكون صدى لها .

ذاته فائقاً للطبيعة ، بل يعني بالأحرى أن الغالب فيها هو من قبيل المسائل الواقعية . مثال ذلك المسائل التاريخية والأخروية ، والمسائل التي ازدوجت فيها الشريعة والسياسة . وهي كلها مسائل لها طابع الواقع ، لا ترتد إلا إلى قدرة الله الكلية ، وارادته تعالى المتعالية عن كل بحث وتنقيب . أما الغيب الذي لم يرد فيه صيغة ، فيبقى هو الله ذاته . إن الأمور التي تلزم السمعيات بها ، ليست غيبيات بل واقعيات عقدية [1] . وهذا وذاك تمييز وتوضيح يعودان بنا إلى ما يعادلها ، وهو ما نجده في علم العقائد اليهودي في القرون الوسطى ، ولا سيما في « العقيدة » التي وضعها ابن ميمون . وربما ارتد هذا كله في الفكر اليهودي يومذاك إلى تأثر بالإسلام .

فقصارى الكلام ، وتلخيصاً لدور الإيمان في مفترضات علم الكلام الأسلوبية ، مع تمييزه عما يقابله في علم اللاهوت المسيحي ، قد يطيب لنا أن نقول ما يلي :

أما في مضمون الإيمان أو معلومه ، فالاختلاف الأساسي ، ذو النتائج الكثيرة ، هو أن العقائد القرآنية لا تنطوي بحال على غيبيات فائقة للطبيعة بحد ذاتها . ولا يعني هذا أنه لا يسع المسلم أن يحرز إدراكاً للغيب بمعنى هذه اللفظة الواسع . بل إن الواق على خلاف ذلك : فالتنزيه وكون الله حقاً على ما هو عليه في ذاته ، هما للمسلم غيب يعجز الإدراك عنه مطلقاً . ولكنه ، في الجو الإسلامي وزي ألفاظنا

---

1 انا ، على الأقل ، نأخذ هنا« الواقع العقدي » بشيء من التجوز ، في علاقته بالمأثورات المنقولة ، لا بالمرجع الذي يتكفل بصحته . ولقد أدرك « الواقع العقدي » معنى أدق في علم اللاهوت الكاثوليكي ، ما دام واقعاً يلزم تحديداً يتلقى مباشرة من الامامة الكنسية (انظر شارل جورنيه ، كنيسة « الكلمة » المتجسد ، مكتبة المجلة التومستية ، دكليه ده بروفر ، باريس ١٩٤٤ ، ص ٤١١ – ٤١٢ ومقاطع أخرى) .

وتصوراتنا البشرية المتواضع ، غيب لا يكشف الإيمان به عن صياغة له تكون على قياسنا (*) .

وأما من ناحية الأصل البنيوي الذي عليه يقوم فعل الإيمان ، فإن هذا الفعل يرد فقط تصديقاً أو إذعاناً فكرياً ، يكون فعلاً يتحقق به حكم ، اختلفت المدارس في القول بوقوعه أو عدم وقوعه مع القول باللسان . وهي أدلة علم الكلام وحججه التي تجعل ذلك التصديق « إيماناً عن معرفة » ، وتكفل له قيمته التامة . فلا يتدخل الإيمان بعد ذلك على أنه ، في نفس العالم بالعقائد ، تجاوب مع ذلك النور ، الذي هو نور الله الموحي والذي يعيّن بالذات العلم المختص بمعالجة الأمور الالهية . فنفهم حينئذ لماذا لم يسع اجتهاد الفلاسفة ، الذي جاء اجتهاداً عقلياً كله ، أن يكون اجتهاداً يؤيده الإيمان الإسلامي ، ولو كانوا يجاهرون به إيماناً . كما أنا نفهم لماذا نجد المؤمنين الخلص ، الذين أرادوا حياتهم قائمة كلها على التصديق بكلام الله ، أنهم كانوا يشعرون بذاتهم على الفور ، وداخل الإسلام ، سالكين صعيد إيمان قد تسامى عن علم الكلام .

وأما من ناحية الأسلوب أخيراً ، فإن حقائق الإيمان ليست أصولاً تُتلقى من علم فائق يختص به أهل السعادة . إنما هي ، بلا ريب ، قضايا جاء « الوحي » بها ، بيد أنها تقتضي الدفاع عنها والدلالة عليها . وهي قابلة ، من بعض الوجوه ، للتشبيه بما أراد أن يجعلها عليه ، في المسيحية ، موقف هِرْمِس . أما نصوص القرآن والسنة ، فليست ، مع ذلك ، أقل بقاء على حالها أدلة نقلية ، في علم الكلام . فأمرها مثلما يكون في الدفاعيات ، أعني أمر أصول نقلية يسلم الخصم بها . وسوف نرى ، في المقطع التالي ، ما هي الشروط التي يقتضيها هذا الأمر حينذاك .

– ٤ –

العقل

انه لمن العبث الشديد ، لا محالة ، أن نتصور علم الكلام « السني » محاولة لرد ما يقتضيه العقل ومبادؤه ، مسندين هذا التصور ، مع ما نسنده اليه ، إلى خصام هذا العلم مع الفلاسفة . إنما كان عملهم العقلي والنتيجة التي خرجوا بها من هذا العمل ، هما الأمرين اللذين سرعان ما قصد المتكلمون بهما أن يميزوا بين إيمانهم « عن معرفة » ، وإيمان العوام التقليدي . لكن ، كيف يجب فهم هذا العمل ، وما هي الحدود التي تقيد بها في تتابعه ؟

ا ــ في المسيحية

لا ينبغي لنا أن نذكّر تفصيلاً بالاخراج الفلسفي الذي تحقق مفهوم العقل عليه . نقول فقط : إن هذا المفهوم يدل على الغريزة العقلية

ذاتها ، إذ تعمل متقيدة بنمطها البشري والاستدلالي . ولقد بينت الروحانية ، التي ازدوجت فيها الأرسطية والتومستية ، ان هذه الغريزة البشرية هي ملكة من ملكات النفس . ثم إن « العقل الفعال » الذي ينقل العقل منه منفعلاً إليه قائماً بالفعل حقاً ، هو بالذات نور العقل الغريزي في كل منا . فليس روحاً محضاً بحال ، مثل ذلك العقل الواحد للجنس البشري كله الذي نادى به الرشديون ، أو النور الآلهي ذاته كما ذهبت اليه التيارات الأغسطينية . أما النظر ، فاسمه يدل عليه ، وهو عمل العقل مجتهداً في أن يعرف الأشياء ، متقيداً بمنطقه الخاص .

لقد طال الزمان بالفكر المسيحي حتى كشف بوضوح عن وظيفة العقل في المنهجية اللاهوتية . صحيح ان المبادئ كانت ثابتة ضمنياً لدى فكر الآباء منذ عهده الأول . ولقد عمل بها ، جزئياً على الأقل ، في أوثق ما بلغنا من فكر الآباء اليوناني واللاتيني . إنما عرضت المعضلة بحدتها ، واختلفت الحلول التي وضعت لها ، في الغرب اللاتيني خاصة ، من القرن التاسع إلى القرن الثالث عشر ، وأثناء المجهود الذي بذل لإخراج اللاهوتيات علماً . لقد قامت مناهضة ، كما رأينا ، لضرب من استخدام العقل جدلياً ، هدد الاسراف فيه وجود العلم اللاهوتي ذاته ، إذ فاتهم أن يتبينوا العلاقات بين العقل والإيمان تبيناً صحيحاً ، كما فاتتهم أيضاً المسلمات الفلسفية المرتضاة . لكن الاتفاق تم على منهجية العلم اللاهوتي ، بمعنى أنه يتقدم « بخطوات العقل » ، تحت أضواء ، وانطلاقاً من أصول ، واتجاهاً إلى معلومات ، تفوق العقل بحد ذاتها . ولقد تم هذا الاتفاق ، إذا أمعنا النظر ، في التيار الأغسطيني بقدر ما تم في التيار التومستي .

وإنا لنعلم النص الطويل من « المتفرقات » [1] الذي يحدد فيه القديس

---

١ راجع المسألة في « هل يجب أن تتحقق التحديدات اللاهوتية بالمراجع أم بالعقل » ، متفرقات ، ٤ ، باب ١٨ .

توما الأسلوب العقلي منهجية لاهوتية . ففي الأمر ريبة تقع على غيب من الغيوب ، ويجب ازالتها ، أو أصول نقلية يشترك في قبولها الخصم واللاهوتي الذي يرد عليه وينبغي الاستناد اليها . ومن هذه الأصول مثلاً ، العهد القديم إذا كان الخصم يهودياً ، أو العهدان القديم والجديد ان كان « غير كاثوليكي » ، أو العقل وحده ان كان خصماً يرفض العهدين على السواء . لكنا نواجه « مناظرات » لاهوتية أخرى ، ليست الغاية منها رد الأضاليل ، بل « تعليم المستمعين وسوقهم إلى فهم الحقائق التي تعالج » . ونضيف أيضاً أن هذه هي ، بالذات ، غاية العلم اللاهوتي النظري ، ما دامت الوظيفة الأولى تتعلّق بتبين « المسلم به » وبالحجاج الذي ينبغي لعلم اللاهوت ، بحد ذاته ، أن يؤكده في مقابل معلومه . لكن المنهجية العقلية هي التي تكلف بأن تسوق المستمع إلى التعمق المنشود ، بعد استيثاقنا ، عن طريق الأساليب النقلية ، من وجود الغيب الذي يجب التعمق فيه . إنما يقابلنا هنا ما يعادل القول « بالإيمان باحثاً عن التفقه » ، ولكنه قول عدنا بالفكر اليه ، وهو مأخوذ مع قرائنه التومستية . لقد وضع كل شيء تحت ضوء الإيمان ، وكان هذا الضوء هو الذي فيه حدد « المسلم به » تحديداً أيده الله الموحي بسلطانه . كما ان هذا الضوء ، كان هو الذي فيه أخذ العقل يسعى إلى التعمق في غيبنا ، ما هو وكيف يكون ثابتاً حقاً ، على أنه عقل يعمل الآن بأساليبه الخاصة ، وتبعاً لمقتضياته الخاصة ؟

وكيف طُبقت ، في الواقع ، هذه المنهجية العقلية على علم اللاهوت ؟ لقد طبقت أولاً بمعنى اجتهاد هو بحث نظري الغاية منه وجود العلل ، إذ يُظهر للعيان ، داخل الحقائق الإيمانية كلها ، حقائق تَشْرح وحقائق تُشْرح . فبعد إدراك التحديدات ونقدها ، لا يقوم دور الاثبات اللاهوتي في البحث عن حقائق كانت مجهولة حتى الآن ، بقدر ما يقوم في الاطلاع العلمي ، بوجه لاهوتي ، على حقائق معروفة بكونها واقعيات .

على أن هذا لا يمنع العمل اللاهوتي من أن يمتد إلى نتائج لم ينطو الوحي عليها إلا ضمنياً ، بل يحل هذا الامتداد في محله اللازم . وإذا نظرنا إلى العمل اللاهوتي من هذه الناحية ، رأينا أنه سواء لدينا أجاءت المقدمتان منزّلتين ، أم كانت إحداهما عقلية محضة ، ثم نظر فيها على ضوء المقدمة الأخرى المنزلة . فإن « السياق العلمي » المعتمد في الاستدلال من حيث كونه استدلالاً ، هو ذاته في الحالة الأولى والثانية ، ولا يلجأ ، سياقاً علمياً ، إلى الأدلة النقلية[1] . حتى إذا أفضى إلى اكتساب النتائج ، ألزمها بتصديق علمي أو نظري متجانس الكيف ، وهو كيف وحي ضمني ، بالرغم من أنه يسع هذه النتائج أن تتقيد صحتها بأدلة نقلية مختلفة . وإنما ينتبه اللاهوتي إلى هذه الفروق ، إذا جاوز وظيفته النظرية الخاصة . فيميز حينئذ بين النتائج ، التي أظهرت أضواء الوحي الضمني الواحدة أنها نتائج ضرورية ، وبين تلك التي نزل بها الوحي حقاً ، مصرحاً بها أو منطوياً عليها ، ثم تلك التي لم تكن أهلاً إلا للوصف بأنها من الوحي الضمني . لكن التقيد بالأدلة النقلية هو الذي يكيّف النتائج عندئذ ، في حد ذاتها وفي ارتباطها بالمقدمات ، منزلة كانت أم عقليه[2] .

ولن يقيم العقل نفسَه قط حَكَماً في حقائق الإيمان . فالعالم اللاهوتي على يقين من أن تناقضاً لا يجوز بين الغيبيات الفائقة الطبيعة التي أوحى بها الله ، وبين النور العقلي الطبيعي الذي قذفه الله ، هو أيضاً ، في صدر الإنسان . ثم يستخدم هذا العالم عقله لينفذ ، ما استطاع ، إلى الغيوب في أعماقها . لكن العقل لن يجعل بمنزلة المقياس للأمور الإيمانية ، إلا لدى البروتستنت العقليين والمتحررين ، وبعد « لَيبْنِتْز » ، ان

١ راجع م. لابورديت ، علم اللاهوت .... ص ٣٨ .
٢ انظر الفصل التالي .

تحرينا الصحة في سرد الوقائع . وهذا الاستخدام للعقل في علم اللاهوت المسيحي ، هو الذي أتاح صياغة اللاهوتيات علماً مستقلاً . وانه ما يزال شاهداً ، أثناء البحث ذاته في حقائق الإيمان ، للتمييز بين صعيدي المعرفة البشرية والنور الفائق للطبيعة ، ولتقيُّد الصعيد الأول بالثاني ، الذي فيه يقع الوحي الرباني .

ب — في الاسلام

إن لفظ « العقل » يعني بالذات تبعاً للقرائن ، مدلول الفهم وملكته أيضاً . والجدير بالانتباه أن اللغة العربية ، بالرغم من غناها في مختلف النواحي ، حتى بالتحديدات الذهنية ، لم يسعها أن تسوق هنا إلى ذلك التمييز [1] . أما العقل فإنه ، على كل حال ، يؤخذ في علم الكلام بمعنى المعلومات العقلية الضرورية ، البينة بحد ذاتها ، وإن شئنا فلنقل : إنه « المعلومات الأولية » . فيكون العمل بهذه المعلومات هو النظر أو الاستدلال .

١ — العقل : ليس لفظ « العقل » اصطلاحاً قرآنياً (*) . لكنه لم يلبث أن شاع استخدامه ، وإن جاء مفهومه مرتبطاً بنظريات المدارس المختلفة في الطبيعة البشرية . ولقد طاب للمدارس الفيضية الشيعية ، أو التي انطبعت بالنزعة الشيعية ، أن توحد بين معاني العقل والقلب والروح

١ إنا لنتبين هنا ما لاقاه المفكرون الغربيون من لبس وصعوبة ، عندما كانوا يقبلون على ترجمات لاتينية للفارابي مثلا (في العقل) ، فيحاولون تأويل فكرة المؤلف بالتمييز بين العقل ملكة والعقل فهما .

لكي تنزلها من الإنسان منزلة نشاطه الحيوي ، ثم منزلة ما كان عليه هذا الإنسان في ذاته عيناً . من هذه النزعة ينطلق الغزالي «السنّي» في أحيائه [1] ، ثم يتخطاها حين يعرض لعلم الإنسانيات الروحاني الذي ذهب إليه . أما عند المعتزلة ، فأهمية العقل ودوره هما من الطراز الأول . فالعقل دليل الإنسان ، وبه «يخلق الإنسان أفعاله» ويحكم بين الخير والشر . لكن فلسفتهم الطبيعية ، مع ذلك ، هي ذرية ومادية في جملتها ، منذ العلاّف على الأقل ، وهي تؤذن ، عن كثب ، بالفلسفة التي اعتمدها علم الكلام الأشعري ، من هذا القبيل ، بعد ذلك . فالأشاعرة المحافظون يتصورون العقل والقلب مظاهر للنفحة الحيوية التي وصلها الله وصلاً عابراً بكتلة الذرات التي تشكل الجسم الفاني هو أيضاً . وهذه النفحة ألطف من الجسم ، ولكنها مع ذلك مادية . هذا وإن العقل والقلب والروح والنفس ، كل ذلك يموت مع الجسم ليحشر ، بعد ذلك ، معه . أما الأشاعرة المتأخرون ، فإنهم يذهبون هم أيضاً ، ما عدا الغزالي وآخرين معه ، إلى القول بأن الروح البشري أمر مادي لطيف ، ولكنهم يسلمون ببقائه . وإن لم يكن العقل عندهم ، كما هو الأمر عند المعتزلة ، بمنزلة المعيار الحاسم ، فإنه هو الذي به يستطيع الإنسان به أن يفكر وأن يصبح ، من بعد ، محلاً للتكاليف الشرعية . وأما الفلاسفة الهلنستيون أخيراً ، فإنا نعلم أن العقل البشري في نظرهم ، هو فيض من العقل الفعّال الواحد الذي جاء ، هو ذاته ، بفيض متتابع من العقل الأول أي الله . وهو فيض مفرد ، يبقى بعد الموت على حاله ، في نظر ابن سينا ؛ وهو بدون إفراد ، في نظر ابن رشد ، الذي يرى أن العقل المنفعل ذاته ، الذي أفرد وحده ، يعود بعد الموت إلى العقل الفعّال الواحد ، ويفنى فيه . وهكذا لم تظهر قط

---

١ احياء ، ج ٣ ، ص ٣ – ٤ .

في الإسلام ، ظهوراً واضحاً ، النظرية الأرسطية - التومستية في العقل الفعّال ، نوراً طبيعياً (*) وملكة إنسانية ، صورة طبعها الله عن ذاته في كل نفس بشرية ، تلزم النفس على أنها خاصتها طول الزمان وطول الأزل .

ولقد يقابلنا فرق آخر أيضاً : إن النفس البشرية ، في الفكر التومستي ، تشترك مع الذوات الروحية أي الملائكة ، في القوة على التفكير . لكن الملائكة ، وهي أرواح محضة ، تعرف الأشياء بإدراك مباشر ، بدون ترتيب كلام ، في المثال النوعي الذي يلقيه الله فيها . أما النفس البشرية ، وهي من مراتب الأرواح في أسفلها ، وحكمها أن تتلقى معارفها بوساطة الحواس ، فإنها تسلك في عملها مسلكاً تطورياً : وهذا بالذات هو الذي يحدد العقل في نوعه . ويبدو أن العلماء المسلمين لم يفكروا بأن يسلموا للملائكة بنمط من التفكير غير استدلالي [1] ؛ ثم إن علم الكلام ، على كل حال ، لا يتصورها أرواحاً محضة .

٢ - النظر . إنه الفكر التطوري ، وقد طاب لهم أن يحددوه بأنه « كلام النفس » . وبه ينشأ « العلم المكتسب » ، المميز عن العلم الأولي « الضروري » الذي طبعه الله في كل إنسان . يقول الباقلاني : « النظر هو الفكر الذي يطلب به علم أو غلبة ظن » [2] . ويحدده الرازي

---

١ كان اهتمام الفلاسفة منصباً على التوحيد بين العقول المفارقة والنفوس والاجسام الفلكية ، وبين ملائكة النقل الإسلامي المأثور ، الذين كلفهم الله بتبليغ الوحي إلى الأنبياء . فتصور هؤلاء الفلاسفة أنفسهم الملك « جوهراً بسيطاً ، ذا حياة ونطق ، عقلياً غير مايت » (ابن سينا ، رسالة في الحدود ، ص ٨٩ ، ترجمة فرنسية للآنسة غواشون ، في « المدخل إلى ابن سينا » ، ص ١١٢) .

٢ يذكره الجرجاني ، المواقف ، حـ ١ ، ص ١٨٩ . ولقد عقد الجرجاني فصلا كاملا (١٨٩ - ٢٠٢) لتعريف النظر .

« المتأخر » بأنه « ترتيب تصديقات ليتوصل بهـا الى تصديقـات أخر »[1] .

يجب ألا نقيم بين النظر والعقل علاقة تكون من الإحكام بمثل ما تدفعنا ، معشر الغربيين ، إلى تصوره عاداتنا الفكرية الخاصة . فالحدان يختلفان اختلافاً قوياً في مادتها . والكل متعلق هنا بعلم الإنسانيات الذي يُذهب اليه . وما من ريب في أن هذه العلاقة بين النظر والعقل قـد آثبتها المعتزلة الذين يتصورون الإنسان « خالقاً لأفعاله » بوساطة ما يقابل هذه الأفعال من ملكة « تولدها » . لكن الأمر لم يكن كذلك في علم الكلام الأشعري مع « انتهازيّته » المطلقة . إنهم يتصورون « كـلام النفس » عرضاً خلقه الله خلقاً مباشراً في الإنسان ، مثلما هو الحال في كل إدراك وكل إحساس . ولقد اتفق على هذا القول « المتأخرون » و « المتقدمون »[2] . فكل طور من أطوار التفكير يفترض من قبل الله خلق عرض جديد في جوهر الإنسان . هل يسعنا ، وقد أصبح الأمر على هذه الحال ، أن نذكر « علماً مكتسباً » ؟ أجل ، ولكن بمعنى أن « كسب » هـذا العلم هو ، في الحقيقة ومثلما يتحقق في كل فعل صدر عن مخلوق ، تفويض من الخارج يحدثه الله في الوعاء الإنساني .

أما في المنطق ، فالنظر هو الاصطلاح الفني الذي يدل على الاستدلال ، عمل الروح الثالث . على ان العمل الأول هو التصور ، والعمل الثاني هو الحكم أو التصديق . ولقد رأينا أن التصديق يراد به أولاً فعل الحكم ، وان ما صيغ لهذا الفعل من نتائج ، أي القضايا التي يقع الحكم عليها ، هي التصديقات . ثم إنه يقال في هذه التصديقات ذاتها ، من حيث هي مقدمات ، إنما هي أيضاً قضايا .

---

١ المحصل ، ص ٢٣ .
٢ انظر في ما يلي ، ص ١٠٩ .

لكن هذا التقسيم الثلاثي إلى تصور وحكم تصديقي واستدلال ، الموافق للأُطر الأرسطية الكبرى ، لم يحتفظ به دائماً احتفاظاً كاملاً . فالبارز أولاً في فكرة النظر هو ، كما يقول الباجوري ، « ترتيب أمرين معلومين ليتوصل بترتيبهما إلى علم مجهول » . ولا شك ان هذا يصح في الاستدلال الذي ينطلق من مقدمتين ، هما حدان ينتهي الحكم اليهما . ولا يفهم الأمر على هذا الوجه الغزالي وحده ، الذي سنعود اليه ، بل الرازي أيضاً في التحديد الذي ذكرناه آنفاً . لكنّه يصح أيضاً في نظر الباجوري على تحديد يجمع في ضوء واحد بين تصورين بسيطين : « ففي قولنا الإنسان حيوان ناطق » مثل عن النظر [1] . وانا لنتبين من ذلك ما في ترجمة النظر إلى اللغات الأجنبية من صعوبة . فينبغي تارة أن يعبّر عن مدلوله بما يعني نظر الروح بوجه عام في تلك اللغات ، وطوراً بما يعني « ترتيب الكلام » ، وطوراً آخر بما يعني الاستدلال هو ذاته .

على كل حال ، وبقدر ما كان بوسع العقل أن يتناول المعارف الدينية التي هي معلوم الكلام ، فإنما يظهر عمله بالنظر . ولقد كان هذا الظهور ، لدى المعتزلة نتيجة العلاقة التي تجمع بين الملكة وعملها . أما عند الأشاعرة المحافظين ، فقد كان العلامة التي تدل على مجرد تجاور عادي بين حدين منفصل أحدهما عن الآخر .

ج ـــ العقل في علم الكلام

إنا نصادف هنا مشكلات ثلاثاً ، ميز علماء الكلام بعضها عن بعض في اجمالها ، تمييزاً كافياً :

---

١ جوهرة ، ص ٢٣ – ٢٤ –

١ – هل يحل استخدام العقل والنظر في علم الكلام ، ولماذا ؟

٢ – هل يُحدثُ النظرُ العلم ؟

٣ – كيف يجري عمله ، وما هي ضروب كفالاته ؟

١ – استخدام العقل : – إن هذا الاستخدام ظاهر في علم الكلام. لكنه يقابلنا ، هنا أيضاً ، المبدأ العام في الفكر الإسلامي ، الذي لا يميز أولاً بين الطبيعة وما فوقها ، بل يهدف إلى أن يعترف لكل شيء بالحكم الشرعي والقانوني الذي أقامه الله فيه . فما هو الحكم الذي يمتاز به هذا الاستخدام للعقل ، لدى النظر في الأمور الدينية ؟ وخاصة في ذلك الأمر الذي كان الأساس لعلم الكلام كله ، أعني اكتساب العلوم بوجود الله ؟ لقد أثبت المعتزلة أن في الأمر نظراً عقلياً محضاً : فليس للعقل أن يرتفع إلى الله بتكليفٍ شرعي ، بل بما تمليه عليه طبيعته عقلاً . أما الماتريدية فسلموا بأن الشرع هو الذي يؤدي ، في الواقع ، بالعقل البشري إلى اكتساب العلم بالله . لكنه يسعه مبدئياً ، وإن لم يكن معه شرع ، أن ينهض لهذا الاجتهاد ، مع العلم بأن كل معرفة دينية أخرى تتعلم بالشرع أصلاً [1]. وهو أمر كان المعتزلة ردوه بالنفي . غير أن الكلام الأشعري بقي على القول بأولية الشرع المطلقة ، وأثبت أن استخدام العقل والاستدلال في علم الكلام ، هو تكليف شرعي محض [2] : لو لم يرد واجب الشرع ، لما استطاع العقل أن يرتفع إلى معرفة الله ، كما يصرح به الغزالي [3] . ثم إن من الأشاعرة من ذهب إلى أن هذا التكليف قائم على إجماع الأمة ، ومنهم من أسنده إلى نص

---

١ انظر الباجوري ، المرجع المذكور ، ص ١٩ – ٢٠ .

٢ انظر الجرجاني ، مواقف ، ج ١ ، ص ٢٥١ تا ، والباجوري ، المرجع المذكور .

٣ الاقتصاد ، ص ٧٧ – ٧٨ .

القرآن ذاته [1] . وهذا الأصل الأخير هو الذي عاد اليه الكثيرون من المسلمين المعاصرين ، وتقيدوا به ليثبتوا ، متأثرين برد ودفاع جديدين امتدا اليهم من الغرب ، الطابع العقلي الذي جاء عليه الإسلام والقرآن ذاته [2] .

هذا وما دام كلام الله يدفع العقل البشري إلى التفكير بما في الخلق من آيات ، لم يجد علم الكلام مانعاً من أن يسلم تسليماً بحِل الدليل على وجود الله بحدوث العالم [3] . ولا يفعل ذلك بالاستناد إلى شيء من قبيل « قياسية الحق » ، التي لا يسعه أن يعول عليها . بل يخلص من افتقار العالم المطلق إلى ضرورة خالق ، بدون اللجوء إلى وسيط كلي [4] . فيتميز دليلنا بذلك عما أصبح عليه بعدئذ لدى الفلاسفة ، وحتى لدى بعض الأشاعرة « المتأخرين » . ولا يتعلق الأمر « بتمهيدات إيمانيـــة » بالمعنى الذي عليه استخدم القديس توما الدليل العقلي على وجود الله . كما إنه لا يتعلق « بدليل المشاهدة » ، من نوع ما نجده عند القديس أنْسلمُوس ، وقد أخذ يسعى تحت ضوء الإيمان . بله أنه رفض لكل معرفة بالله تستند إلى المخلوق يشبه الرفض الذي أخذ به كارل بَرْث . فهل يجب أن يفكر بالتسليم في العالم المخلوق أنه رمز أو « أثر » ، كما ورد في أحد المأثورات الأغسطينية ؟ قد يسعنا أن نؤيد هذا التقارب ،

---

١ وكذلك أولوا الآية ، ٢ : ١٥٩ وغيرها على أنها أمر من الله بالتفكر في « الآيات » التي تدل في الخلق على وجود الخالق .

٢ راجع مثلا تفاسير الشيخ عبده ، وحياة محمد لهيكل باشا ، ص ٥٠٤ – ٥٠٥ . وأيضاً محمد اقبال ، ست محاضرات في إعادة انشاء الفكر الديني في الإسلام .

٣ انه ليذكر دائماً ، في كل الكتب ، على أنه دليل قطعي .

٤ ويبدو هذا الاستنتاج دائماً في صورة استدلال بمرحلتين ، عن طريق الانتقال من الشبيه إلى المخالف (عند « المتقدمين ») ، وطوراً في صورة القياس السلجسّي (عند « المتأخرين ») . على أن ذلك كله يتحقق وفقاً لنمطي السياق في النظر اللذين يرد تحليلهما في ما يلي .

كما وسعنا أن نقابل ، في هذا الصدد ، بين مسلك هوغ ده ســان فِكْتور ومسلك علم الكلام [1] . لكنا ، مع ذلك ، نقع على فرق أَساسي : في علم الكلام ، لا تختلف المعرفة القائمة على الدليل بحدوث العالم اختلافاً جوهرياً عن المعرفة الناجمة عن التصديق الإيماني المتعلق بنص القرآن . وإنما يتكفل بالطرفين « التكليف الشرعي » الذي يفرضهما . فإنهما يتباينان في أصلهما وفي نمط انسياقهما ، لا في موضوعهما . وعلى حين نرى رجلاً مثل كارل بَرْث يأبى القول بعلم اللاهوت الطبيعي ، نشهد في علم الكلام ، علمي العقائد ، الطبيعي منهما والفائق الطبيعة ، يتلاقيان في « حكم شرعي » واحد ، هو مقولة من مقولات المعرفة ، لو لم يكن الشرع لما استطاع الفكر ان يسمو اليها [2] .

وهكذا ، لم يتردد المعتزلة ، الذين يتصورون العقل هادياً من الباطن ، به يميز الإنسان بين الخير والشر ، في أن يعدوا هذا العقل حكماً أيضاً على الشريعة ، بل معياراً لها . فنفهم المعنى الذي به وصف « انحيازهم للعقل » . لم يكن هذا الانحياز انفصالاً عن الإيمان أو انكاراً له ، بل موقفاً عقلياً يعنى بأن يضم إليه هذا الإيمان . أما علم الكلام عند أهل السنّة والجماعة ، فكان من المستحيل أن يغدو الأمر فيه على هذه الحال ، بل قال بخلاف ذلك وأثبت للشريعة التقدم والأولوية . فالطرفان يستخدمان

---

١ راجع الجزء الثاني ، ف ٢ ، ص ٢٥٦ .

٢ إذا أردنا مباشرة علماً هادياً لذلك ، في تاريخ العلم اللاهوتي البروتستنتي ، وجدناه في نزعة شلتر أكثر مما نتبينه عند كارل برث . لكنا لا نجد تعادلا تاماً بين الطرفين . فان شلتر يذهب إلى القول « بوحي طبيعي » كان في جانب « الوحي المدون في كتاب » (المرجع المذكور ، مقطع ٢ ، ص ١١ – ١٢) . وكذلك الأمر عند كلفين ، مع بعض تغييرات . أما برونر فانه يتكلم عن « وحي تاريخي » وعن « وحي سابق للتاريخ » . راجع كتابه « التعليم المسيحي المتلقى من الله » ، العقيدة النظرية ، ج ١ ، ص ١٩ ، ومنه أيضاً الوحي والعقل ، ١٩٤١ .

النظر . لكن المعتزلة يرون أن كل دليل نقلي يجب أن يحول إلى دليل عقلي . أما الأشاعرة فبقوا متقيدين بمبدإ مزدوج : ١ — إن استخدام العقل ذاته ، والبحث عن الأدلة العقلية ، لا يُقدر لهما قدر ما لم يكونا تكليفاً يقضي الشرع به ؛ ولا يجد العقل في ذاته ما يؤكد له تأثيراً ، بل يجد ذلك في الشريعة . ٢ — إذا فاتت الأدلة العقلية ، استخدم النظر أدلة نقلية تذكر بمقدارها على أنها وقائع . أما العقل ، فحسبه حينئذ أن يثبت أن الواقع المذكور لا يتنافى مع المعقول . استناداً إلى القدرة الكلية الالهية .

لا بد ، عندئذ ، من الاعتراف بنوعين من الحجج أو الأدلة : أولها « العقلي » ، وهو ما « لا يتقرر في العقل وجوده غير دال على مدلوله »[١] ، وثانيها « السمعي » و « هو الذي يستند إلى خبر صدق أو أمر يجب اتباعه »[٢] . أما أصول هذه الحجج السمعية فهي نص القرآن أو الأحاديث أو الاجماع . والجدير بالانتباه هو أن تحديـــدات المفكرين المسلمين ، التي جاءت من نوع ما ذكرنا لإمام الحرمين ، لا تعوّل ، هنا أيضاً ، على التمييز بين الطبيعة وما يفوقها ، كما كان الموضوع ، في ما بدا ، يقتضيه . وهو تمييز ربما كان أقل ظهوراً أيضاً في « طريقة المتأخرين » ، التي يفضلّ فيها استخدام لفظ « النقلي ». فيحل مفهوم النقل المجرد محل مفهوم السمع ، وتضعف ، بقدر ذلك قيمة الدليل الاثباتية ، في المسلك الأشعري على الأقل[٣] .

١ الارشاد ، ص ١٨/٥ — ١٩ . وسنرى ، في المقطع الثاني ، كيف تتحقق الصلة بين الدليلين .

٢ المرجع ذاته .

٣ انظر الرازي ، المحصل ، ص ٣١ — ٣٢ ، معالم (في هامش المحصل) ، ص ٨ — ٩ ، الجرجاني ، المواقف ، ج ٢ ، ص ٤٩ — ٥١ . ونفرد الفصل الثاني لتدقيق النظر في الأدلة العقلية والسمعية أو النقلية من حيث قيمتها الاعتبارية النسبية واستخدامها .

٢ – النظر والعلم : – إن هذه الوظيفة التي يقوم بها العقل في العلم بوجود الله تؤدي إلى إثارة المشكلة المتعلقة بالنظر واستخدامه . أو الأحرى بالقول هو أنها تفترض حل مسألة سابقة : هل ينتج عن النظر الصحيح معرفة ما ، بمعنى أنها علم يقيني [١] ؟ وهي مشكلة يمتاز بها علم الكلام كل الامتياز ، لأنها تلزم كل مدرسة قضاياها العامة . ولقد نجد عند الجرجاني ثبتاً لهذه القضايا ، في منتهى الوضوح ، وهو بوجه عام صحيح [٢] . ففي هذه المسألة جاء علم الكلام بالايجاب ، رداً على السفسطائية والحسين مهما كان جنسهم [٣] .

أما المعتزلة فالنظر يولّد المعرفة لديهم ، تبعاً لقضيتهم العامّة في « توليد » بعض الأفعال لبعضها الآخر . فالإنسان خالق لأفعاله . إنّه يحرّك يده ، وبتحريك يده يحرّك المفتاح . وكذلك يحدث الإنسان نظراً ،

---

١ ينبغي أن نلاحظ ما يلي : ان هذه المسألة يرد بيانها عادة ، في مقالات علم الكلام ، قبل مناقشة الحكم الشرعي الذي يجب اطلاقه على استخدام العقل . وهذا هو الصواب من حيث التسلسل المنطقي في البيان . ولئن رأينا أنه ينبغي أن نعتمد نظاماً مخالفاً في ايراد المسائل ، فما ذلك إلا لنلفت الانتباه إلى الاكتشاف ونظام الغايات في الآن نفسه . وإنما يصح البحث في قيمة النظر في علم الكلام ، لأن استخدام العقل أمر مشروع يدعو اليه الشرع .

٢ المواقف ، ج ١ ، ص ٢٤١ – ٢٤٨ . انظر ملخصاً شبيهاً بنزعته ، ولو كان أوجز بكثير ، عند الرازي ، محصل ، ص ٢٨ – ٢٩ . ان الجرجاني يعود إلى هذا الاحصاء غير مرة ، لدى بيانه لحدوث العلم ، ج ١ ، ٩٦ ، و ١٠١ – ١٠٢ . لكنه في هذه المقاطع الأخيرة ، يبدو خاصة مهتماً بأن يعلن اتباعه للأشعري . ثم ان بيانه لقضايا الباقلاني وإمام الحرمين والرازي يبدو أقل صحة منه في الصفحات ٢٤١ – ٢٤٨ . إن الفوارق هنا أقل دقة وبروزاً بحيث إن هؤلاء المفكرين يظهرون في تباعد لا علاج له ، عن النظرة الأشعرية العامة . وهذا غير صحيح .

٣ إنما تواجهنا هنا مسألة تمهيدية أكثر شمولاً ، لا تعالج العلاقات بين النظر والمعرفة وحسب ، بل بين « التفكر » أيضاً الذي قد يكون غير منتظم وبين المعرفة . ولقد عقد له الرازي بياناً منفرداً ، المرجع المذكور ، ص ٢٤ . انظر توسع الجرجاني الطويل ، ج ١ ، ص ٢٠٧ – ٢٤١ .

وهذا النظر يولِّد علماً ما [١] .

وأما الأشاعرة ، فإنا نعلم أنهم يأبون القول بأن الإنسان « يولد » أفعاله ، بهذا المعنى . فجاءت القضية الأشعرية العامة أن العلم صفة يخلقها الله مباشرة ، « عقيب النظر » [٢] . ولكن كيف يفهم هذا « العُقوب » ؟ هذا هو الأصل الذي انطلقت منه الأشعرية لتدخل في أهم الأطوار التي مرت بها . وإنما تردّ القضية إلى الأشعري ذاته ، وتعني بصيغتها أن المعرفة « تعقب النظر » « بطريق جريان العادة » . ذلك بأن كل حادث يحدثه الله ذاته مباشرة ، بدون وسيط ، وليس بين حادث وآخر من علاقة إلا « عادية » . فالله يخلق النظر ، ثم تعوّد(*) أن يخلق بعده علماً « يعقبه » ، منفصلاً عنه . وبقي هذا الرأي هو الرأي المنسوب إجمالاً إلى الأشاعرة [٣] .

لكن الجرجاني يلاحظ أن الموقف قد تطور لدى الباقلاني ثم لدى إمام الحرمين : فليس يقابلنا هنا بين النظر والعلم مجرد مجاورة ، بل رابطة حقة هي التلازم . على أنا لا نجد هذه الملاحظة عند الايجي ولا عند الرازي . هذا وإن تلك الرابطة لم تعنِ ما كانت تعنيه لدى المعتزلة ،

---

١ لقد قابل الأشاعرة هذه القضية برد جدلي ينطلق من مسلمات الخصم لاجئين إلى ظاهرة التذكر . إن التذكر ، هو استعادة نظر ما ، لا يولد العلم ، إذ هو هذا العلم حاضراً موجوداً (الجرجاني، المرجع ذاته ، ص ٢٤٣ – ٢٤٦ ، والرازي ، ص ٢٩) . ويجدر بالذكر هنا رد المعتزلة ، الذي يدلي به العالم الشيعي نصير الدين الطوسي في حواشيه على المحصل : إن القياس الذي يثبته الأشاعرة بين النظر والتذكر ليس صحيحاً ، لأن وجه الشبه، أي العلة المدعاة التي تتيح الانتقال من طرف إلى آخر ، غير صحيحة أيضاً . ذلك بأن النظر أمر مراد دائماً ، لا يتحقق إلا عندما نقصده . بينما قد يرد التذكر بدون قصد . فالمعتزلة متفقون مع الأشاعرة على أن التذكر لا يولد العلم ، ولكنهم ليسوا بذلك أقل اثباتاً لما يولده النظر الصحيح من العلم (المحصل، الطبعة المذكورة ، ص ٢٩ ، حاشية ١) .

٢ المواقف ، ج ١ ، ص ١٠٢ .

٣ أعني « إلى أهل الحق من الأشاعرة » كما يقول الايجي (المرجع ذاته) .

من أن النظر يولد العلم . بل لا يسع العلم أن يعقب النظر ، ثم لا يعقبه بمعنى أن بينهما تلازماً وصلة عقلية ، بل بمعنى أن الأمر كذلك يقع عادة ، هنا أيضاً . والواقع أنه ورد في الإرشاد ، أن الاستدلال لا يولّد العلم ، مثلما يرى المعتزلة ، وأنه لا يحدثه أيضاً ، مثلما تحدث العلة معلولها ، وهو رأي الفلاسفة . بل ليس الأمر أكثر من أن النظر يتضمن العلم أو يتكفل به . فالعلم يعقب النظر بمعنى أن الأول يرتبط بالآخر ارتباطاً ضرورياً لا يسعه إلا أن يتحقق ، ولكنه ليس واجباً بحال [1] .

حتّى إذا انتهينا إلى المرحلة الأخيرة واجهتنا قضية المتأخرين ، ممثلة بالرازي ، وقد اعتمدها الجرجاني بعد شرح وتوضيح [2] . فليس بين النظر والعلم عنده ، إحداث بتوليد أو علاقة علة بمعلول . إنما يقع بينهما تتابع واجب يتحول إلى تلازم ضروري ، في بعض الحالات ، عندما ننتهي إلى مقدمات تكون ذاتها ضرورية . ولقد يقوم هـذا « التتابع الواجب » بصلة ليست هذه المرة ، صلة عادية ، بـل هي عقلية [3] . فالله « يوجد النظر » مباشرة ، فيلازم العلمُ النظر ، ويكون

---

١ الظاهر ان الجرجاني كان مصيباً في تلخيصه لموقف إمام الحرمين . ونرى أن « التلازم الضروري » يميز هذه القضية عن مجرد التجاور الذي كان يذهب اليه قدماء الأشاعرة . ولا شك أن هـذا الفارق الدقيق ، لم يبرز على ما كان يرام ، فأدى ببعض الباحثين المحدثين الذين قل تنبههم اليه ، إلى أن يخلطوا ، في هذه النقطة ، بين موقف الإمام وموقف « المتأخرين » . على أنه ربما يفضي إلى هذا اللبس نص سابق للجرجاني نجده في ص ١٠٢ .

٢ يبدو أن هذا هو موقف الجرجاني الشخصي النهائي ص ٢٤٨ ، وهو يخالف الملخص الوارد في ص ١٠٢ .

٣ إن التمييز يقع هنا بين العلم الضروري الذي يتولد عن مقدمات ضرورية وفقاً لتلازم ضروري أيضاً ، والعلم الفكري النظري الذي يتولد عن علوم « تعرض من ذاتها على الفكر » (علوم « بديهية » مثل المبادئ الأولية) وفقاً لمجرد تعاقب (واجب الحلقات) ولسلسلة . انظر المحصل ص ٢٤ ، والمواقف ج ١ ، ص ٢١٦ – ٢١٧ ، حيث يذكر المحصل مرجعاً .

النظر « موجباً للعلم بالمنظور فيه إيجاباً عقلياً »[1] . ويعني ذلك أن من المستحيل أن يفصل الله بين الطرفين ولا « يوجد » العلم « عقيباً » واجباً للنظر . هذا وإن من المؤلفين في طور الجمود على التقليد ، من تبع الباقلاني ، ومنهم من تبع الرازي ، ما دام المبدأ باقياً ، ينفي كل تأثير عن العلل الوساطية .

فالواقع أنه ينبغي أن نفهم جواب « المتأخرين » في مرماه كله . إذ ليس في الأمر اثبات يعني به إحداث العلم بوساطة النظر الاستدلالي . ولقد شرحه الجرجاني شرحاً وافياً في الفصل الذي عالج به العلم بوجه عام . فليس النظر علة للعلم ، كما أنه لا يولده . إنما خلق الله العلم كما خلق النظر . لكن الصلة التي أثبتها الله بين الطرفين ، إن جاءت من قبيل العادة ، فذلك يعني أن الله يستطيع ، مثلاً ، أن يخلق لدى رجل سليم الفكر وقابل لممارسة النظر ، معرفة المقدمات بدون أن يخلق فيه ، ازاء ذلك ، علم النتيجة الناجمة عنها . على أن عكس هذا القول يصح أيضاً . أما إذا كانت الصلة عقلية فكرية ، فهذا يعني أن الله ، إن أخذنا الأمر بحد ذاته ، قدير على أن يخلق أو لا يخلق ، تبعاً لمشيئته ، كلاً من الطرفين المنفصلين في حال التقسيم ، أي النظر من ناحية والعلم من الناحية الثانية . فكل من الطرفين يبقى حينئذ شيئاً حادثاً في أصله ، ويفوّض أمره إلى مشيئة الله المطلقة التي تَسأل ولا تُسأل . لكن الواقع أن الله في حال التركيب بين الطرفين ، لا يخلق الأول بدون الآخر ، لأن هذا مستحيل ما دام النظر والعلم أمرين متضايفين . وكذلك القول في العلاقة بين العرض والجوهر : فإن بينهما تضايفاً عقلياً[2] . ونحن

١ المواقف ج ١ ، ص ٢٤٨ . إن الموقف الذي يحدده الجرجاني هنا وينسبه إلى الرازي أدق في عبارته ، من النص المقابل في المحصل ذاته .

٢ راجع ملخصاً في منتهى الوضوح لهذه القضية ، وضعه البناني في شرحه للسلم ، القاهرة ١٣١٨ هـ ، ص ٢١٠ تا . ترجمه وذكره لوسياني في حاشية من حواشي ترجمته للارشاد ، ص ١٤ ، حاشية ٢ .

نتبين الآن ، بالذات ، الأصل الذي عنده تريد « طريقة المتأخرين » أن تبقى متقيدة « بالارادية » الالهية ، وتنفي التأثير عن العلل الوساطية . ولكنها ، مع ذلك ، تتبع الغزالي ، وتدخل في هذه « الارادية » المحضة شيئاً كأنه مجرى المنطق الأرسطي الرحيب . كما أنها تدخل أيضاً حقيقة « انتولوجية » تبدو الأشياء معها وقد أصابت من الحق حظاً ، بالرغم من الضعف الذي جاءت عليه هذه الحقيقة . ثم لا تخفى علينا الصلة التي أقامتها تلك الطريقة ، حول ذلك الأصل ، بين القضايا المنطقية والقضايا الأنتولوجية .

وهنا يقابلنا من قبيل النظر ، شاهد نموذجي عن تطور الكلام الأشعري . ذلك بأن نفوذ الفلاسفة خلف أثره في ما بين المجاورة المحضة والصلة العقلية . والجرجاني عندما يذكر موقفهم يعلله « بهيئة » النظر الخاصة ، وقد نقول بطبيعته ، التي تجعله يؤدي إلى العلم بضرورة عقلية تلزمه لزوماً ذاتياً[1] . لكن الصحيح هو أن مفهوم السببية المعوّل عليه هنا يتعلق بحتمية الفلاسفة الكلية ، وفيضية العقول المفارقة المتتابعة ، وباشراق العقل الفعّال الواحد في كل إنسان ، وهو عقل ما تحت الفلك. وإنا لفي غنى عن أن نقول إن « الخلقية » القرآنية و « الارادية » المطلقة لم تكونا لترضيا عن هذا المفهوم ، وهما أمران ما يزال الأشاعرة ، حتى « المتأخرون » منهم ، متقيدين بهما تقيداً كاملاً . فجواب الرازي والجرجاني يختلف عن جواب الفلاسفة بأن عالمينا « المتأخرين » لا يلجآن إلى ضرورة طبيعية ذاتية ، ولا إلى تداخل بعض العقول المفارقة ببعضها الآخر . لكنا نتبين حدساً أن نتيجتها تفضي إلى القول « بتلازم عقلي » . ومهما اختلفت هذه النتيجة في ما تفترض من سوابق ، فانها لم تكن أقل إتاحة للعمل الاستدلالي أن يتسع اتساعاً وافياً لصناعة المنطق الأرسطي .

---

١ المواقف ج ١ ، ص ٢٤٦ .

فلا يسعنا ، بعد ذلك ، إلا أن نثني عليهما لأنهما عرفا كيف يفصلان عن ذلك « التلازم العقلي » « طبيعيات » الفلاسفة الشرقيين القائمة على الفيضية والحتمية .

هذا وإن أساليب المتكلمين العادية كانت تقتضي أن يعالجوا الآن المشكلة المتضايفة مع التي انتهينا من عرضها : إن « النظر » يتضمن العلم كما سبق ؛ وإذا كان فاسداً فهل يؤدي إلى الضلال ؟ يقول الاجماع في المذهب : كلا . إن « النظر » الفاسد لا يتضمن « جهلاً » ولا ضداً « من أضداد العلم سواه » ، ولا يتبعه علم قط ، مهما يكن [1] . لكن ها هي ذي آراء تخالف ما ذكرنا . لقد صح أن معظم المعتزلة ، بالرغم من قضيتهم في التوليد ، كانوا يذهبون ، هم أيضاً ، إلى « أن النظر الفاسد لا يولد الجهل » [2] . لكن بعضهم ، مع الأحناف والماتريدية إجمالاً ، كانوا يؤيدون القضية المخالفة [3] . أما الأشاعرة المتأخرون ، فلم تتح لهم « الصلة العقلية » التي سلموا بها بين الاستدلال والمعرفة ، أن يظلوا متقيدين بالقضية المألوفة في المذهب . وهكذا : فإن الرازي يلخص أولاً رأي الأغلبية ، والدليل الذي تتقدم به . وهو أنه لو كان بين النظر الفاسد والجهل صلة ضرورية ، لوقع المطلع على هذا النظر الفاسد في الجهل هو أيضاً . فيجيب بأن مثله كمثل الذي يقول : حسب من كان في الضلال أن يطلع على أحكام خصمه الصادقة حتى يصبح في الحق ... وذلك يؤدي بالنظر الفاسد ، في نظر الرازي ، إلى أن يفضي إلى الجهل حقاً [4] . والصحيح أن قد فاته ، لانقاذ ما كان يمكن أن ينطوي عليه

---

١ إمام الحرمين ، الارشاد ، ص ٤ — ٥ / ٦ — ٧ .
٢ راجع الرازي ، المحصل ، ص ٣٠ .
٣ راجع إفادة عن هذه القضية عند لوسياني ، في ترجمته للإرشاد ، ص ١٧ ، حاشية ١ ، حيث يذكر نصاً من شرح ابن بزيزة للإرشاد .
٤ الرازي ، المرجع المذكور ، ص ٢٩ — ٣٠ .

الموقف القديم من رأي سديد ، مبدأ التمييز الذي جاء بـه الإيجي والجرجاني . أعني التمييز بين مادة النظر وصورته . فلقد خرجوا بالنتيجة التالية : إذا جاء النظر فاسداً في مادته أدى إلى الضلال . وهذه هي الحالة الوحيدة التي يتصورها الرازي إجمالاً . فضلاً على أنه لا بد من ذكر التصحيح الذي يأتي به الجرجاني . وهو أن هذا القـول لا يصدق على النظر الفاسد إلا في بعض حالاته . أما إذا جاء النظر الفاسد في صورته وحدها ، أو في صورته ومادته معاً ، فإنه لا يفضي إلى الضلال ؛ كما انه لا يفضي إلى «علم» قط ، مهما يكن نوعه ، وسواء أكانت مقدماته صادقة أم كاذبة [1] .

لقد لاحظ الأب ميناس ، أن علم الكلام ، في هذه المناقشة كلها ، ينظر إلى العلاقات بين النظر والعلم من زاوية العلة الفاعلة ، لا من زاوية العلة الصورية . وإنا لنلتقي هنا بتصوير جزئي لموقف قد بلغ من العموم منتهاه . فربما كان مفهوم السببية حقاً هنا المحور الرئيسي الذي يدور حوله موقف الكلام السني في فلسفته . وان نفيه كل تأثير عن العلل الوساطية ، أعني نفيه عن هذه العلل كل اشتراك قياسي في الفعل الالهي ، هو الذي يحدد لعلمه في الطبيعيات اتجاهه . بل إن هذا النفي هو الذي يحدد ذلك المذهب الذري ذاته ، الذي أخذه الكـلام الأشعري عن المعتزلة . إن الإرادة المعتمدة في عزل التأثير الإلهي لتهيمن، إن جاز لنا القول ، على كل شيء ، زيادة في حفظ هذا التأثير منزهاً عن كل ما يمكن أن يمسه . وذلك يؤدي بالعلة الفاعلة إلى أن ينظر اليها نظراً متقيداً بمسلك ذي اتجاه واحد . فلا تقام علاقة قط بينها وبين العلة المادية : وربما كان ذلك هو الذي نتج عنه تحويل الدليل على وجود الله بامكان العالم ، إلى الدليل على وجوده تعالى بحدوث العالم . كما أنه

---

١ الجرجاني ، المواقف ، ج ١ ، ص ٢٨٥ .

لا تقام علاقة قط بين تلك العلة الفاعلة وبين العلة الصورية خاصة : وربما كان ذلك هو الذي نتج عنه اقبال علم الكلام الأشعري اقبـالاً مطلقاً على كل شيء من الخارج . وإنا نرى أنه لا بد من الرجوع إلى هذه الأصول ، إن أردنا أن نفهم تلك النظرة الانفصالية للعالم التي امتاز بها علم الكلام . إنما كان الأمر الذي يقع السؤال عليه ، في هذا العلم ، هو حدوث الاشياء في الخارج ، بدون نظر قط إلى ما لهذه الأشياء من بنية انتولوجية . وكذلك القول في المعرفة أو العلم هنا : ففي الأمر حدوث يتأتى للعلم أو المعرفة ، وقد نظر اليهما من الخارج ، وليس فيه بحث في طبيعتها . وذلك يؤدي بالتصور إلى ألا يبحث في طبيعته من حيث كونه دلالة صورية على الاشياء ، ولا في الوظيفة التي يقوم بها في المعرفة . ثم ان قولنا ، مع المعتزلة ، ان الاستدلال يولد المعرفة ، يعود ، في الواقع ، وبمقتضى الاصطلاح المعتزلي ، إلى أن نجعل في الفكر البشري قدرة خلقها الله ، لا محالة . ولكنها قدرة على الابداع المطلق . فالأشاعرة يتبينون الصلة بين الاستدلال والمعرفة ، ويحق لهم أن يرفضوا القول بهذا الابداع المطلق . ثم إن مفهومهم التواطئي للعلة الفاعلة ينضاف إلى اغفالهم للعلة الصورية ، فيحملهم ذلك كله على ألا يتصوروا سببية سوى السببية المطلقة التي هي سببية الله ، المسـبب الواحد .

ولنا أن نتساءل عما إذا لم يكن شأنهم أن يظهروا لنا هذه الناحية ، وكأنهم في طليعة تيار كامل من تيارات الفكر الحديث . فإنا نواجه ، من هذا القبيل ، تصور الصور الذهنية مثبتة في جداول ، وهو تصور ظاهر في عهد انحطاط «المدرسية» ، ومهيمن ، في الوقت نفسه ، على تفكير ديكارت . كما يواجهنا غموض الصورة الذهنية في علاقتها مع المعلوم ، ثم الانفصال بين المثال المعلوم والشيء في الاعيان . أوليست تلك الأقوال هي الدية التي دفعت ، لقاء الانحياز بالفكر وتركيزه على

العلة الفاعلة في فعل المعرفة ؟ وقد أدى ذلك إلى العوارف المتوالية على انفصال ، التي يصاغ فيها ، لدى ديكارت ، العلم البشري : كما أنه أدى أيضاً إلى تبديل العلاقة السببية المنبوذة على الرغم من خصبها بمجرد العلاقة العادية ، لدى هيوم وأتباعه . صحيح أن ليس في الأمر، مثلما كان في علم الكلام ، إهمال للعلة الصورية ، بل فيه تصريح برفضها . لكن المنطق يتحول ، في نهاية الأمر ، إلى العلم بعلاقات ظاهرة ؛ وربما صح هذا القول على كل بحث في المعرفة البشرية أيضاً . هذا ويقابلنا في مقارنتنا مفارقة ثانية : وهي أن نتائج علم الكلام قد اندرجت ، منذ البداية ، في اطار منطقي غير أرسطي كانت معه منسجمة . أما الفكر الغربي المعاصر ، فعمله كان معاكساً لمنطق اصطبغ بالأرسطية اصطباغاً قوياً . فهل ينبغي أن نفكر بإثبات سلك تاريخي جائز بين علم الكلام والفكر الغربي ؟ حسبنا الآن مجرد الإشارة إلى ما يلي : ربما تسرب الكثير من علم الكلام إلى « ريمون لول » ، لدى اجتهاده لفهم الفكر الإسلامي ، ثم تأثر به ، بعد ذلك ، تأثُّراً لا نعرف منه إلا القليل ، دورَنْدوس وأكام في أبحاثهما .

لقد عالجنا تلك المسائل على شيء من التفصيل . فبها برزت المشاق التي لاقاها علم الكلام لادراجه ، في نظرته إلى مشكلاته ، المواد التي جاءت من الفلسفة ، والأسئلة التي نتجت عنها . بقي أن الأشاعرة جميعاً ، على اختلاف مشاربهم ، يرون استخدام العقل الذي فرضته الشريعة لمعرفة وجود الله ، مفضياً إلى هذه المعرفة المنشودة ، سواء أكان بمجرد التجاور أم بالعلاقة العادية ، ام بالعلاقة العقلية . ولقد كان لهذا التكليف بالنظر في الأمور الدينية من الأهمية ما جعله الباعث على مناقشة المشكلة المرتبطة به : ما هو الواجب الأول الذي يقع على كل مكلف ؟ والمقارنة بين الفصل الذي يعقده الجرجاني في

الموضوع ، والفصل الذي يقابله لدى الباجوري [1] ، تكشف لنا عن أن الباجوري « المتقدم » ، يتساوى عند الحاجة ، في دقة التحليل وتفصيله ، مع الجرجاني « المتأخر » . فالقضايا المذكورة تكاد تكون واحدة ، لكنها لا تنسب دائماً بالدقة اللازمة إلى المؤلفين ذاتهم . وهو أمر يكاد يقع غالباً في كتب علم الكلام الموضوعة للتدريس . أمّا تحليلها المفصل ، فهو عمل قد يختص به بحث استقصائي في « تمهيدات علم الكلام » . فحسبنا هنا ذكر النتيجة التي انتهى اليها الباجوري . وهي « إن أول واجب مقصداً المعرفة ، وأول واجب وسيلة قريبة النظر ، وأول واجب وسيلة بعيدة القصد إلى النظر » . ولا يهدف هذا الجواب إلا إلى الجمع والتوفيق بين خير ما اعترف به من القضايا [2] . وهو جواب يقترب منه اقتراباً محسوساً حل الرازي ، على النحو الذي يعرض له الجرجاني [3] . على أنا نضيف أيضاً أن الباجوري والجرجاني يتفقان على ابطال الرأي الذي جاء به المعتزلي أبو هاشم ، مدعياً أن الواجب الأول هو الشك .

٣) — ممارسة النظر . — ها نحن أولاء مقتنعون بأهمية النظر في علم

---

١ الجرجاني ، المرجع المذكور ، ص ٢٧٥ — ٢٨١ ، والباجوري ، جوهرة ، ص ٢٣ . — راجع الرازي ، المرجع المذكور ، ص ٢٨ ، حيث لا يذكر المؤلف القضايا الأشعرية المختلفة بحد ذاتها .

٢ إن المقصود هنا ، في نظر الباجوري ، هو تأليف بين آراء الأشعري في المعرفة ، والاسفرائيني في النظر ، والجويني في قصد النظر ، (انظر إرشاد ، ص ٢ — ١٠) . أما إفادة الجرجاني فتدل على أن الآراء المذكورة تعود إلى الأشعري في الأمرين الأولين (العلم من حيث يؤدي إلى النظر) والباقلاني والجويني (قصد النظر) . ويرى الجرجاني أيضاً أن الاسفرائيني يقترح أن التكليف الذي يرد أولا هو مباشرة النظر (المقدمة الأولى) . وهذا رأي ينسبه الباجوري إلى الباقلاني .

٣ المواقف ، ج ١ ، ص ٢٧٧ .

الكلام . ولقد يتعلق عمله بشروط ، منها الحياة والعقل بصورة مطلقة . إن الحي العاقل يستطيع وحده أن ينظر [1] . أما شروط النظر الصحيح فأن يكون جزءاً « في الدليل من جهة دلالته على المدلول » [2] . وهو قول كان المذهب مجمعاً عليه . لكن يجدر بالانتباه حقاً ، الفصل الصغير الذي يورد فيه الجرجاني الآراء المختلفة ، المتعلقة بحقيقة هذا الشرط من شروط النظر [3] . وهنا يناقش عالمنا رأي ابن سينا في أنه ينبغي أن ينظر إلى القضية الجزئية على ضوء القضية الكلية . إنما يُدقق النظر في العلاقة التي يجب اثباتها بين المقدمتين حتى تتبين المعرفة . ولا شك أن الرازي يرفض القول برأي ابن سينا ، لكن من الواضح أن هذه المشكلة ، على ما طرحت عليه الآن ، ما تزال خاضعة لأحكام الفلاسفة .

بقي ، مع ذلك ، أن ممارسة النظر ذاتها ، يجب ألا نواجهها دائماً من خلال « الأُرغانون » وأنماطه ، سواء أكان في البحث عن الأدلة العقلية أم الإدلاء بالأدلة النقلية . ذلك بأنه لا بدّ من التمييز بين مسلكين أو « طريقتين » [4] . أولاهما هي التي يمكن أن نسميها الطريقة الجدلية ، ونعود اليها فنوشك أن نجدها وحدها في أوائل علم الكلام ، ولا سيما عند الأشعري ، في ذلك الكتاب الذي وضعه الإمام ذاته ، مثلاً ، بالعنوان : « الإبانة عن أصول الديانة » . إن هذه الطريقة تقوم على المقابلة بين واقعين تاريخيين أو عقَدِيين . ولا ينظر اليها حينئذ في حقيقتيها اللتين تبقيان مجهولتين ، بل في رسميها ، أو في خطيها الظاهرين ،

---

١ الجرجاني ، المرجع ذاته ، ص ٢٤٨ .

٢ المرجع ذاته ، ص ٢٥٠ ، انظر إرشاد ، ص ٢ – ١٢ .

٣ المواقف ، ج ١ ، ص ٢٨٦ – ٢٨٨ .

٤ راجع عند ماسينيون (استشهاد الحلاج ، ص ٥٧٨ تا) تحليلا ممتازاً لهذين المسلكين الفكريين نستلهم هنا بعض عباراته . وقد يجدر ذكر طريقة ثالثة ، طريقة « التمثيل الشعري » كما فعل ماسينيون . لكنها لا تتعلق مباشرة بعلم الكلام .

وفي « هذا الحكم » الذي عينه الله لها بخلقه الدائم المستجد . فليس في الأمر إدراك لحقيقة الأشياء من الباطن ، بل إدراك للأشياء من حيث كونها آيات ، بمقتضى « قيمتها الدلالية » ، التي يضمها إلى جهاز من الأدلة . ثم ينطلق السياق الجدلي من هذه المقابلة ، فينتهي فقط ، كما قال ماسينيون فأدرك بقوله عين الصواب ، إلى النتيجة المزدوجة التالية : إما أن يكون الواقعان « مختلفين بحد ذاتيهما » فيدل ذلك على تضادهما أصلاً ؛ وإما أن يكونا واقعاً واحداً . وذلك يؤدي إلى القول بالنفي أو بالإثبات ولا يتوسطهما قول ثالث[1] . والمتكلمون يميزون ، كما سوف نرى ، بين طرق خمس نمطية في هذا السياق الجدلي . أما الصيغ الأشد بروزاً ، فكانت صيغة السبر والتقسيم وقياس الخلف . وهما لا يتصوران هنا ، كما نرى ، صيغاً قياسية ، بل دليلاً بالأحرى ، أعني وميضاً تحدثه في الفكر المقابلة بين الشيئين وقد أدركا في رسميهما . أما النصوص القرآنية أو الأحاديث ، فوظيفتها « أصولاً » أو « مدارك عقدية » أضعف من وظيفتها واقعيات بارزة المعالم ، بينة بحد ذاتها . وهذا هو الاستدلال ، وان شئنا فلنقل « الدليل بأن أو الأني »[2] الذي حدده ، في الفقه ، الشافعي وابن حنبل . لقد ركز المتكلمون أو كادوا يركزون نظرهم عليه دون ما سواه . فلا غرو إذا كان من شأنه أن يسوقهم إلى الخروج بنظرية في المعرفة فاتتها كل نظرة إلى العلة الصورية ، كما أشرنا اليه سابقاً .

كان لهذا النمط في النظر حظوة خاصة في عهد من عهود الأشعرية ،

---

١ المرجع المذكور .
٢ إنا نتبين هنا بوضوح أنه يجب ألا تترجم لفظة « الاستدلال » كما تترجم عادة باللفظة الأجنبية « اندوكسيون » التي شاع تعريبها« بالاستقراء»، وألا تؤول بمعنى النظر عامة، كما فعل الجرجاني ، قاصداً بها الاستدراج والاستنتاج (مواقف ، ج ٢ ، ص ١٣) . بل ينبغي أن يحفظ لها معناها الأولي وهو النظر بحدين ، إثباتاً أو نفياً .

نستطيع أن نسميه عهد الباقلاني . ولقد يمتاز حينئذ عن المنطق امتيازاً واضحاً . فيبدو أنه كان هو الباعث ، في الفلسفة الطبيعية ، على تكييف القول بالجزء الذي لا يتجزأ تكييفاً مذهبياً ، وفي فلسفة العلوم ، على اعتماد نظرية الأحوال . فلا بدّ من رد القول بالأجزاء التي لا تتجزأ وبالأحوال إلى أطر هذا المنطق غير الأرسطي لنفهمه على الوجه الذي كان يفهمه عليه أشاعرة ذلك العهد ، وبعض المعتزلة من قبلهم . وهذا المنطق لم يقم على سياق استنتاجي ، بل على تجاور في زمانين بين الحدود ؛ وانه لسياق آثرته العبقرية السامية غير مرة ، في ما يبدو من تاريخ الفكر ومراحله [1] . ولسوف نذكر ، عن ذلك المسلك التجاوري ، أمثلة عديدة إذ أنه هو الذي يتيح لنا ، على كل حال ، أن نفهم فهماً حسناً بعض المواقف المنطقية التي اتخذها المذهب الأشعري القديم .

يقول ابن خلدون : إن الأشعري والباقلاني والاسفرائيني ذهبوا إلى أن للأدلة «تأثيراً رجعياً» في دلالتها على العقائد [2] . ويشرح ذلك في

---

١ إنا لنجد جدوى عظيمة في المقارنة بين هذا كله وما استطاعوا أن يسموه « بالطرق الجدلية » في التفسير الحبري اليهودي . مثل ذلك قواعد هلل السبع المشهورة (تلمود ، سنهدرين ، ج ٧ ، ١١) ، التي وسعها وأكملها الحبر اسماعيل بالقواعد الثلاث عشرة (سفر لاوي، المقدمة) ، ثم الحبر العازر بن يوشع ، في القرن الثاني الميلادي . ولقد وضع الأب بنسبرڤن لهذه القواعد بياناً في كتابه « التفسير الحبري اليهودي وتفسير القديس بولس » ، باريس ، بوشين ، ١٩٣٩ ، ف ٣ . إن الأب بنسرڤن يرى في ذلك كله صيغة « النظر عند العوام » . لكن يطيب لنا أن نعتقد أنا هنا ، أمام شيء يختلف كل الاختلاف عن صيغة للنظر غير مكتملة . ويدل على ذلك ما أدرك هذا المسلك الفكري من اخراج دقيق في علم الكلام . إنما يقابلنا ، في ذلك كله ، استنتاجات من نوع خاص تخضع لقوانين خاصة . وافضاء هذه الاستنتاجات إلى ما يسعنا أن نصوغه ، وفقاً لقواعد ، تنطلق من البحث عن حد وسط كلي أو تؤدي اليه ، ليس بمجردها ، على صعيد الاكتشاف ، من نوعيتها الخاصة .

٢ المقدمة ، ترجمة ده سلان ، ص ١٥٨ . — لا نجد هذا المقطع في الطبعة العربية الشائعة ، بل في مخطوطات عديدة ، وفي النص الذي ترجم إلى التركية (المرجع المذكور ، ص ١٥٦) .

مكان آخر قائلاً : « إن بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول »[1] .
لكن ابن خلدون ربما أورد هذه القضايا التي قال بها الأشاعرة الأولون، وهو متأثر ، عن غير دراية منه ، باطر منطق يعترف للكلي بقيمته الموضوعية[2] . وقد أدى به ذلك إلى الاعتراف بأن « صور تلك الأدلة » ، التي تداخلت فيها الحجج بالحقائق المطلوب اثباتها ، كانت « على غير الوجه الصحيح »[3] . وهذا أمر لا شك فيه . ولكنها كانت على وجه السياق الجدلي الذي يسير من الشيء إلى مماثله أو إلى مخالفه . فليس « الدليل » الذي يجب الادلاء به حاصل استنتاج . إنما هو « واقع » وهو أيضاً شهادة على صدق القول ، يوشك أن يكون من قبيل المعجزة التي يجريها الله بوساطة النبي ، فتشهد لصدقه[4] . وإذا وقعت المعجزة خداعاً لم يكن النبي صادقاً . إن انفصالية المخلوق انفصالاً ذرياً « يدل » على التنزيه المطلق ، تنزيه الفاعل الواحد بمعنى أنه « يقابلها » . ولقد يستحضر الفكر هذين الواقعين بإدراك فكري واحد ، بحيث لا يسعنا إلا اثباتهما أو نفيهما معاً في آن واحد[5] . والمقولات المنطقية لا تتجاوب هنا مع كلٍ موضوعي . ولسنا نواجه إلا « تصورات في العقل » على الوجه الذي تذهب اليه « اللفظية » ، أو « أحوالاً » تتوسط الوجود

---

١ المرجع المذكور ، ص ٣٢٦ ، ج ٣ ، ص ٥٩ .
٢ إنما يلخص الشيخ عبده هذه النظرية المنطقية بحدود تكاد تشبه ما نجده عند ابن خلدون (الرسالة ، ص ١٨ – ١٩ / ١٥) . فضلا على أنه يسعنا أن نتساءل عما إذا لم يكن ابن خلدون ذاته المصدر الرئيس لكل الملخص التاريخي الذي يعرض له الشيخ عبده . فان الرسالة ، في هذه الناحية ، لاتدل على رجوع أشد مباشرة إلى النصوص .
٣ المقدمة ، ص ٣٢٧ ، ج ٣ ، ص ٦٠ .
٤ سنرى في الفصل التالي ، ان هذا « الدليل بالمعجزة » هو أحد الأدلة الأساسية ، في علم الكلام التي يحصيها السمناني ، تابع الباقلاني .
٥ انه لصحيح ، علاوة على ذلك ، ان مفهوم التنزيه الإلهي ، عند الأشاعرة ، يشبه أن يكون لازماً للنظرة إلى الكون القائمة على مذهب الجزء الذي لا يتجزأ ، والانفصالية .

والعدم ، مما يقرب القول بها إلى القول « بالتصورية » . فهل نقول في ذلك كله إنه « لفظية » ؟ أم نقول فيه إنه « تصورية » ؟ أجل إذا ما عدنا بالفكر إلى هذا المنطق ، ونظرنا اليه من خلال الأرغانون وأطره العامة . وكلا ؛ إذا ما تركناه على اصالته الخاصة ، ينحل دائماً إلى نظر قائم على حدين ، لا يتوسطهما كلي قط .

وإنا لنرى أن الأمر هنا ، هو من كل وجه ، غير الأمر الذي يتعلق « بشكل » النظر . والواقع أنه ربّما تأتى لهذا « السياق الجدلي » ، في ما يبدو ، أن يصاغ بشكل الإطار السلجستي . فيصدق عليه ، من وجه ما ، ما ورد في كتاب « التحليلي الأول » . ولا يصدق عليه ما ورد في « التحليلي الثاني » أو « كتاب الجدل » . ولقد تجدر مقارنة شاملة بين ما جاء عليه هذا النظر المعتزلي أو الأشعري ، وبين « الجدل » في العهد الوسيط اللاتيني ، قبل ظهور « المنطق الجديد » . إن المقارنة هاهنا واجبة ، بيد أن التنبيه إلى وجوه الاختلاف واجب أيضاً . أما المنطق القديم ، لدى القرون الوسطى ، فقد كان بحد ذاته منطقاً ناقصاً ، ولكي يخرج من نطاق الصرف والنحو ومن المنطق الصوري كان ينبغي له أن يطلع على « الارغانون » كله . وأما « المنطق القديم » ، في علم الكلام ، فيظهر أحياناً أنه يطرح المشكلات على النمط ذاته ، لاجئاً هو أيضاً ، إلى الصرف والنحو ، وإلى قواعد اللغة . لكن الواقع أن الشبه ليس إلا في الظواهر . فليس الاستدلال في زمانين جزءاً ، وإن يكُ أبتر ، من أجزاء المنطق الأرسطي . لقد وضع ليكون مكتفياً بذاته ، فأمكنه ذلك ، ما دام الأمر غير متعلق إلا بدليل « الأولوية » الذي يستند إلى المشاهدة والتجربة .

لكننا نلتقي حينئذ بالصعوبة التي اختص بها علم الكلام . كان شأنه ، حتّى بطابعه ذاته الذي هو طابع الرد والدفاع ، أن يساق دائماً إلى

صعيد الخصم ومسلماته . فلا غرو إذا جاء زمان تنبه فيه إلى طلب تلك الحقائق ذاتها التي عاد الفلاسفة اليها ، بعد أفلاطون وأرسطو ، وأخذوها من مختلف وجوهها . لقد وجب عليه حقاً أن يستخدم أسلحة الهلنستيين في وجه حتميتهم الشاملة . والصحيح هو أن القياس الاستنتاجي ، في أصله بالذات ، قد عرف في عهد متقدم جداً ، إذ أنه انتقل من فقهاء الأحناف إلى المعتزلة[1] . إنما نعني هنا الدليل « اللمي » القائم على طلب الحد الوسط لإبراز الكلي الذي يتيح إدراك « ما » في الأشياء بوساطة التحليل . والشكل النموذجي هو « البرهان القطعي » . فلا غرو إذا ادى بالمتكلمين قولهم « بالإرادية الانتهازية » ، إلى أن يظلوا زماناً طويلاً حذرين من هذا « البرهان » . ما هي الأسس الوطيدة التي يرتكز عليها الادراك الثابت للكلي ؟ على أن هذا الكلي لم يسعهم أن يعتبروه إلاّ « صورة عامّة » تأتي على الشيء في امتداده ، لا في شموله .

لكن السياقين « الجدلي » و « السلجستي » تآلفا ، مع ذلك ، منذ عهد إمام الحرمين في القرن الخامس الهجري . وينبغي للقارئ أن يحذر من كل سياق يبدو « سلجستيا » وهو في حقيقة الأمر عودة إلى الجدل السابق وتقيد به خفي . أما الغزالي فانساق مع النظر الاستدلالي انسياقاً تاماً بطلبه للكلي . فرفض « رجعية » الأدلة واعترف بثبوت « العلاقة العقلية » بين العلة والمعلول . على أنه ، مع ذلك ، بقي على القضايا الأشعرية الكبرى : نفي التأثير عن العلل الوساطية ، وقدرية الشر بسابق العلم ،

---

[1] يقول ماسينيون (استشهاد الحلاج ، ص ٥٨١) : إن أبا حنيفة « كان قد اشترط لصحة القياس أن يساوي الحد الأصغر الحد الأكبر ، بالنسبة إلى علة الحكم الذي يقع على الحد الأكبر . لكن الأحناف تاهوا في البحث اللامتناهي عن العلل المنطقية . أما مالك فلم يتعرض لهذا البحث ؛ وأما الشافعي فأسقطه في العلوم الفقهية ، ونعم ما فعل » .

« والإرادية الإلهية »[1] . لكنه لم يستطع أن يسندها إسناداً مباشراً إلى علم الباقلاني في الطبيعيات ، ولا إلى تصورية « الأحوال »[2] .

إنا نعلم كم جاء لاذعاً نقد ابن رشد لجدل المتكلمين ؛ وربما كان هذا هو الباعث على إهمال السياق الجدلي في الكتب المتأخرة ، التي ظهر تأثير الفلسفة فيها على أشده . نقول هذا مع الاعتراف بأن القياس الاستدلالي ودوره في العلوم القائمة على السؤال «لم» ، لم يقدرا حق قدرهما ، ولم يبد أنهما أدركا إدراكاً واضحاً . دعنا نقارن ، في هذا الصدد ، بين الرازي والجرجاني . إن الجرجاني يشرط في الاستدلال ليولد اليقين أن يقوم على طلب العلة[3] . فيصبح الاستدلال الحد العام المرادف « للنظر » ، وينقسم إلى استدلال بالكلي على الجزئي ، واستدلال بالجزئي على الكلي أو استقراء ، وقياس[4] . وما أكثر ما نعثر عنده على عبارتي « القضية الكلية » و « القضية الجزئية » ! حتى لينبغي القول إن اصطلاحه في هذا الصدد ، وبالرجوع إلى المنطق الأرسطي ، هو متقدم على اصطلاح الرازي . وإن شئنا فلنقل : إن تأثره بالفلسفة أظهر[5] . ولقد يبقى هذا الظهور محسوساً ، حتى في عرضه لأشكال

---

١ تجدر المقارنة هنا بين « تمهيدات » الاقتصاد ، حيث يحلل الغزالي مبدأ النظر وطرقه (انظر في ما يلي) والحلول المتقيدة بالنقل المأثور ، التي يدلي بها ، في باقي كتابه ، وتتعلق بالمسائل المطروحة . — ولا نجد هذا الموقف عنده في المؤلفات والرسائل التي وضعها في أواخر حياته ، بل تظهر عنده حينئذ ، غير مرة ، تلك المسائل المألوفة في الفلسفة ، بعد أن هاجمها بالعنف الذي نعرفه .

٢ ان جل ما يقال في الموضوع هو أن المذهب القديم في الجزء الذي لا يتجزأ يعود في الاقتصاد ليظهر بإحدى نتائجه (خلق الاعراض المباشر ، علاقة الاعراض بالجوهر) ، لا بصورة مبدأ أساسي ، لدى معالجة مسألة حشر الأجساد (الاقتصاد ، ص ٨٧) .

٣ المواقف ، ج ٢ ، ص ١٧ .

٤ المواقف ، ص ١٣ . — وأيضاً عند الرازي ، محصل ، ص ٣٢ .

٥ مثلا : يعرف الجرجاني الاستدراج بأنه الانتقال من الكلي إلى الجزئي (ج ٢ ، ص ١٣) ، والرازي (ص ٣٢) ، بأنه الانتقال من العام إلى الخاص .

القياس [1] . فهو يميّز بين أشكال خمسة [2] ، الثلاثة الأولى منها تقابل الأشكال الأرسطية الثلاثة ، فيكون اصطلاح الجرجاني هو الاصطلاح الذي ألفناه . أما الشكل الرابع والخامس ، فيكونان أصول أقيسة شرطية أكثر مما يكونان شكلين ، إذ يعود الرابع إلى القياس الشرطي المتصل والخامس إلى القياس الشرطي المنفصل . ثم إن الرازي يميّز ، هو أيضاً ، في « قياس المنطقيين » [3] ، خمسة « أنواع » ، ولم يرد الاصطلاح الفني « شكل » في « المحصل » قط . أما النوعان الأولان ، فيقابلان شكلي الجرجاني الرابع والخامس . وإذا قابلت الأنواع الثلاثة الأخيرة الأشكال الأرسطية الثلاثة في شيء ، فباصطلاح قليل حظه من الوضوح ، وبإلحاح خاص على المبادئ التي يتحقق بها التشكيل [4] . صحيح أن الرازي يردنا إلى « مؤلفاته في المنطق » للمزيد في التوسع . بيد أنا لسنا أقل إدراكاً للتردد والاضطراب اللذين بهما استقبل المنطق الأرسطي في كلام « المتأخرين » . ولقد أفرد الشيعي نصير الدين الطوسي هامشاً للرازي ، ينبه فيه إلى أن الشكل الأرسطي الرابع لم يذكر ، لما فيه من نمط « غير طبيعي » في الاستدلال . لكنا يسعنا أن نتساءل عما إذا لم تكن « الأصول » أو « الأشكال » القياسية الخمسة المثبتة من حيث العدد المعتمد ، استبقاء للأنماط الخمسة التي

---

١ قد نتساءل عن سبب استخدام هذا الاصطلاح الذي يطلق ، في آن واحد ، على النظر بالتمثيل وعلى القياس السلجستي . مهما كان الأمر ، فان الأول يعرف بأنه « تمثيل شيء بآخر لوصف مشترك بينهما » . ولا شك أن علماء الإسلام أدركوا الحد الأوسط أولا على أنه « وصف مشترك » أما القياس السلجستي فيعرف بأنه « سلسلة قضايا تؤدي ، بحد ذاتها ، إلى قضية أخرى » .

٢ المواقف ، ج ٢ ، ص ١٧ – ٢٠ .

٣ المحصل ، ص ٣٢ .

٤ المرجع المذكور . إن المبدأ الخامس يدل بوضوح على ضعف قياس الفقهاء وعسره ، ما داموا يقصدون كما أراد الحنفية ، اللجوء إلى « علة » كلية شاملة . (راجع ماسينون ، المرجع المذكور) .

كانت الأشعرية الباقلانية توزع عليها سياقها الجدلي .

لن نجد إذن تصوراً أكذب من تصور خط فاصل واضح ، أو هوة بين « المتقدمين » و « المتأخرين » . إنما يتسرب التأثير الأرسطي بالمساس الخفي المتواتر . فإن الأدلة العقلية ، التي يوردها الرازي ، تذكر عن كثب بطائفة من وجوه الأدلة التي يتقدم بها السُمناني أحد الباقلانيين [1] . مثال ذلك الانتقال من المشروط إلى الشرط ، كالانتقال من وجود المعرفة إلى وجود الحياة ، أو من العلة إلى المعلول . لكن الرازي ينفصل جوهرياً عن السُمناني ، لا لشيء إلا لأنه يسلم بصلة عقلية واجبة بين النظر والمعرفة التي تنتج عنه . إن الانفصال يقع هنا ، ولكنه انفصال لا يرفض ما جاء به الماضي . فالجرجاني مثلاً يستخدم القياس السلجستي ، وأصوله في المنطق الصوري هي أصول المنطق الأرسطي ، ولقد يتطور عنده النظر في المقدمتين ، وفي علاقتها بالحد الوسط ، وفي الصلة التي تجمع بينهما . لكنا رأينا كم كانت الأصول السوابق التي يفترضها ، متأثرة « بإراديته » ، وبنفيه للعلل الوساطية . فما يزال فيها منطق « المتقدمين » مختلطاً بمنطق « المتأخرين » . هذا مع العلم بأن الانسياق القديم من الجزئي إلى الجزئي ، إذ يتقيد « بالرسم » أو « بالحكم الشرعي » الذي تبدو الأشياء عليه ، وليس بحقيقة هذه الأشياء ، والذي كان مع عبقرية اللغة العربية السامية أكمل تجاوباً من أن يعدل عنه أصلاً . ولذلك يعود هذا الانسياق في تلاق مع السياق الاستنتاجي . وقد أفضى ذلك بالفكر إلى أن يبدو بتلك الثغرات ، وتلك الوثبات المباغتة التي نجد لها آثاراً ، مهما تك ضعيفة ، حتى في « الرسالة » الحديثة ، التي وضعها الشيخ عبده .

---

١ راجع الرازي ، المرجع المذكور ، ص ٣١ ، والسمناني في مستهل كتابه « البيان عن أصول الإيمان » المحلل في ما يلي .

لكن المنطق بقي ، مع ذلك ، علماً « آلياً » ، يتلقى ويعلّـم . والمنطق الصوري الأرسطي هو الذي يحمل حينئذ جميع التبعات . حتى « الجمود على التقليد ذاته » ، لم يطق له رفضاً . وإن التدريس في الجوامع الكبرى ليشهد على ذلك : مثاله كتاب « السلم » ، الذي بات مدرسياً ، وشرح غير مرة [1] . ولكن ربما ظهر « الجمود على التقليد » هنـا خاصة ، غير مستند إلى ركن شديد . ذلك بأنه طاب له أن يعود إلى القضايا الباقلانية ، ويتقيد بحرفيتها ، في مذهبها الذري على الأقل . ثم إن الذين عدلوا ، كما فعل الباجوري ، عن القول « بالأحوال » لم يصدروا إلا عن مذهب « اللفظية » القديم . لكن صيغة تلك الحرفية جاءت في لغة غامضة ، تنتقل باستمرار ، عن غير دراية من أصحابها ، من الجدل القديم إلى طلب الجواب عن السؤال « لِمَ » . فلم يـدرك أنصار « الجمود على التقليد » ، إدراكاً صحيحاً ، ما أثير من جدال حول ذينك السياقين في التفكير . وإنا لنتبين حدساً ما كان لذلك من عاقبة . وهي أنه لم يبق لهم إلا تكرار القضايا المتجاورة ، مزجاً بين « طريقة المتقدمين » و « طريقة المتأخرين » ، بدون تجديد ممكن في النظرة إلى المسائل والأساليب . ونضيف أيضاً أن الانسياق الجدلي بقي الأسلوب المفضل ، في النظر الخاص بالفصول المتعلقة بالسمعيات ، بينا كان يطيب لهم أن يؤثروا عليه السياق الاستنتاجي في الفصول المتعلقة بالعقليات . على أن هذه الظاهرة كانت تختلف بروزاً باختلاف الكتب المدرسية التي وضعها « المتأخرون » .

ومهما يكن من أمر ، فإنا نتبين المقدار الذي ينبغي اللجوء اليه من المقدّرات والجهود لرد المفهومات إلى قرائنها ، لدى تقديرنا أسلوب علم الكلام في الاستدلال والنظر . فواضح أن هذا المفهوم الذي جاء

١ وضعه عبد الرحمن الأخضري ، وطبع غير مرة ، وترجمه إلى الفرنسية ج. د. لوسياني ، الجزائر ١٩٢١ .

عليه التفكير أو النظر ، يقترن بجملة من العادات في التصور الذهني . ولم يسعه إلا أن يؤثر في المعنى الذي فهم عليه المتكلمون العلم ذاته .

إنه ليسعنا ، في اللغة العربية ، أن نفهم العلم على وجهين مختلفين ، كما يلاحظ الباجوري : فإنه « يطلق حقيقة عرفية على الملكة التي يقتدر بها على إدراكات جزئية » ، وعلى « القواعد المدونة » [1] . وفي الحالة الأولى يمكننا ، بل ربما فرض النص علينا ، أن نعبّر عن العلم « بالمعرفة » . فعلى هذا الوجه ، مثلاً ، يكون اكتساب المقدمة من القياس « علماً » ، وتكون المقدمتان « العلمين » الضرورين للحصول على النتيجة . أما في الحالة الثانية فالعلم منهجية منظمة ، قائمة هي ذاتها على مجموعة من « الإدراكات الجزئية » . ولا بد من الجمع بين هذين الوجهين في الذهن ، لكي نفهم مدى التحديدات العامة التي وضعت في العلم وفي علاقاته مع النظر . كان الأشعري يقول في العلم : إنه ليس إلا « ما يجعل محله عالماً » . ويوضح إمام الحرمين ، بعد الباقلاني [2] ، هذا القول ، فيقول في العلم « إنه معرفة المعلوم على ما هو به » [3] . ويقول الرازي فيه [4] إنه « عقيب النظر الصحيح » ، والجرجاني : إنه « الاعتقاد الجازم المطابق للواقع [5] » .

لا ريب انا نتبين في هذه التحديدات تأثير بعض المسلمات الأرسطية ،

---

١ الباجوري ، جوهرة ، ص ١٤ . انظر أيضاً الجرجاني ، تعريفات ، في اللفظة ، « علم » .

٢ التمهيد ، القاهرة ، ١٩٤٧ ، ص ٣٤ . يشرح الباقلاني لماذا يذكر « المعلوم » لا « الشيء » : فان المعدوم ليس شيئاً ، مع انا يمكن أن نعلمه .

٣ إرشاد ، ص ٢٣/٧ . إن إمام الحرمين يورد هنا تعريفاً آخر يشبه تعريفه ، دون أن يعادله صحة ، وهو : « تبين المعلوم بما هو عليه » . والمحتمل ان هذا هو رأي الاسفرائيني ، لأن الرازي (مفاتح الغيب ، ج ١ ، ٢٨٩) ، في ايراده لتعريفات العلم المختلفة ، يذكر تعريفين للاسفرائيني : « تبين المعلوم » و « استبانة الحقيقة » .

٤ المحصل ، ص ٢٨ .

٥ تعريفات ، ص ١٤٠ .

من حيث طابع اليقين الذي ينبغي الاعتراف به للعلم . لكن مؤيدات هذا اليقين ذاتها ، ولا سيما شروط تطبيقه في منهجية منظمة ، ليست ، بطبيعة الحال ، هي التي وردت في « الأرغانون » . فالكل هنا متعلق بالقيم التي تلتزم . ولقد قلنا ، لدى تحليلنا لمفهوم العقل ، ما يكفي لكي نتبين الأمر في وجهه الصحيح . فليس في الكلام السني « معرفة يقينية بوساطة العلل » ، مثلما ورد تحديد العلم في المذهب الذي ازدوجت فيه الأرسطية والتومستية . كما أنه لم يرد في هذا العلم ذكر « العلم الأسمى ذي الموضوع الكلي ، حاكماً على الأشياء مستنداً إلى المبادئ الأولى » ، كما ورد في تحديد الحكمة[1] . فهل « للمتأخرين » أن يرتضوا للعلم التحديد التالي : « إنه المعرفة اليقينية بوساطة العلل » ؟ أجل ؛ شرط أن يرد هذا التحديد إلى قرائنه ، القائمة على نفي كل تأثير عن العلل الوساطية . ولعلهم ارتضوه تحديداً من الناحية المنطقية ، بيد أنهم لن يتصوروا في ضوئه علم الكلام كله . بل لن يسعهم أن يقوموا بهذا العمل ، ما لم يقلبوا تنظيم علمهم رأساً على عقب . إنهم يحللون مفهومي العلم والنظر ، كما وجدوهما عند الفلاسفة في مناظراتهم . لكنهم لم يغيروا قط ما ألفوه من سياق عام في المقالات ، وما قيدتهم به ، من خطوط عامة ، نظرتهم التقليدية إلى المسائل .

فلا غرو ، عند ذلك ، إذا لم نجد ، في علم الكلام ، أصلاً يقاس عليه العلم اللاهوتي الذي أخرجته المسيحية ، من حيث كونه علماً قائماً بذاته ، ومن حيث تحديد أصوله ، وضوئه وأسلوبه ومعلومه وطابعه علماً خاضعاً لعلم يفوقه . فان مفهوم الدليل يعني هو ذاته ، قبل كل شيء ، ما يدل وما يهدي . ولا ينشىء « المتكلم » « بناء علمياً » على « مسلمات منزلة » ، بل يأتي بالحجج ليثبت ، أو على الأقل « ليبرر » ، تلك الواقعيات التي هي الامور الدينية .

١ جاك ماريتان ، مراتب المعرفة ، ص ٤٩٠ .

- ٥ -

أمثلة عن الاسلوب في علم الكلام

ها نحن أولاء نلخص بعض البيانات الواردة في الكتب المدرسية ، لكي نزداد تفهماً للوجه الذي عليه يتصور المتكلمون أسلوبهم الاستدلالي. ولن نعنى بالمضمون الشامل الوارد في « التمهيدات » التي قد أطلعنا عليها محمد المكي ، فنضطر إلى ملخص كامل للفلسفة . بل نكتفي بالبحث في مدى هذه التمهيدات المنهجي ، أعني في ما يتعلق جوهرياً بفصولها المنطقية .

هذا وحسبنا هنا أن نورد أربعة أمثلة . أما المثل الأول فنلتمسه عند أحد أتباع الباقلانية ، الذي يستخدم في عمله المنطق القديم ، أعني منطق علم الكلام وليس المنطق الأرسطي . أما المثلان التاليان فنطلبها لدى المفكرين الجليلين في الإسلام ، الغزالي وأستاذه إمام الحرمين . إن التمهيدات لديهما تبدو كالموجز الذي ورد فيه تعليم تحضيري في المنطق ، فتكون في تحقيقها لذلك المعنى ، أوضح منها في دلالتها الذاتية . وكأنا ، مع هذين المفكرين ، ندرك علم الكلام في حده الفاصل بين « طريقة المتقدمين » و « طريقة المتأخرين » . أما إمام الحرمين فما يزال يتبع الأولى،

ولو كان قد أدخل عليها تعديلات بعيدة الأثر . وأما الثانية فكان الغزالي قد أخذ بها . ثم نستمد ، أخيراً ، من الجرجاني بعض تنبيهات وجيزة .

أ ــ مثل عن المتقدمين

ها هو ذا أولاً « البيان عن أصول الإيمان » للسمناني ، تابع الباقلاني الأمين [1] . تنقسم فيه التمهيدات إلى ثلاثة فصول : التحديدات ، وتقسيم الأشياء المعلومة ، والأدلة . ويقول المصنف ، في هذا الفصل الثالث ، إنه هو الركن لفصول علم الكلام الأخرى كلها ، إذ أنه يعرض لأدلة هذا العلم ، بحيث يسعنا التمييز بين الحجج الحقة والسفسطات .

ولقد ترد الأدلة على سبعة أنواع . إنما نبحث هنا في الفئة الأولى ، وهي كما يقول السمناني « حجة العقول » : وقد نبّه الله تعالى اليها في القرآن . فتقابلنا هنا حقاً القضية الأشعرية التي تستمد من النص « المنزل » وحده إباحة استخدامها للعقل [2] . هذا ويصف السمناني خمسة أنماط يقوم أولها على السلب . مثلاً : العالم إما قديم وإما حادث . فإذا أثبتنا أنه غير قديم ، دل ذلك على أن له بداية ، وإن صح أنه

---

١ لم يطبع هذا الكتاب . وهذا يزيد امتناننا للشيخ الكوثري المقيم في القاهرة ، الذي أمدنا بنسخة عن مخطوط حلب لكتاب « البيان » . راجع الجزء الأول ، ف ٣ ، الملحق ، ص١٨٤–١٨٥ .

٢ راجع أعلاه ، ص ١٠٣ ، حاشية ١ و ٢ .

قديم كان القول ببدايته قولاً باطلاً . وإنما يبدو المثل على هذا الوجه بالسبر والتقسيم . لكن الدليل بالسبر والتقسيم ليس إلا حالة جزئية من أحوال النمط الذي نبحث فيه . فيلزمنا إحصاء كل الامكانات المنطقية ، بحيث نستنفد المشكلة ، فنكتشف . بعد ذلك ، الحالة الوحيدة الصادقة ، بسلب الحالات الأخرى كلها . وواضح أنه يقابلنا هنا مثل نموذجي عن الاستدلال الجدلي ، بمعنى أنا نستحضر واقعيات متقابلة ، مأخوذة من الخارج ، ومردودة لأن المطلوب يغايرها ، ثم لا يرد السؤال في « ماهيتها » أو حقيقتها المعقولة التي تعلل وجودها .

أما الأنماط الأربعة الأخرى فهي على وجه القياس . وإنما يستلزم ثانيها إدخال طلب « العلة » . لكن حد « العلة » الذي دل ، في معجم الفلاسفة ، على مفهوم « السبب » الأرسطي ، ينبغي أن يؤول هنا بمعنى « الدافع » أو « الباعث » ، وحتى بمعنى « الدلالة » التي لا تستخرج بالاستنتاج بل « بالتبين » . فنتبين ، مثلاً ، أن الوصف بالعالم ينبغي أن يقال في رجل حل العلم فيه . فيقوم القياس بوظيفة الوصل بين الشاهد والغائب [١] ، ويجب القول : إن العالم عالم « بالعلم الذي صيره عالماً » . ذلك بأن العلم هو « العلة » التي تجعل الإنسان عالماً . ولو جاز وجود عالم بدون علم ، لما كان العلم هو العلة التي تجعل العالم عالماً . النمط الثالث : ليس في المسألة « علة حملية » ، مثلما كان في الحالة السابقة ، بل فيها تصويب للحكم الذي صدر ، للأصل الذي يجعل الحكم صحيحاً ، وإن شئنا فلنقل ، لشروط هذا الحكم . وبتعبير

---

١ إنا نلح على هذا الاصطلاح الذي يبرز على أوضح وجه ، النظر « الجدلي » القائم على حدين ، وغياب الحد الوسط الكلي . – غير أنه يجب أن نعترف بأنا قد انتهينا ، هنا ، مع هذه الطريقة التي يلي بيانها ، إلى الحد الأقصى الذي عنده يوشك السياق الجدلي أن يذكر ، إن لم يكن بالقياس السلجستي الاستدراجي الحقيقي ، فعلى الأقل بقياس فقهاء الحنفية وبحثهم عن « العلة » ، مطبقة على الحالات الجزئية .

آخر : يعترف للحكم بأنه صحيح ، فإذا وجب حكم يشبهه ، وهو يقع على حال جديدة ، لم يكن بد من اللجوء إلى المبدإ ذاتـــه في التصويب . مثلاً : نتبين أن الذي تقوم فيه المعرفة والقدرة على العمل، لا يتأتى له ذلك ، إلا « بالحياة أو بكونه حيّاً » . فالحياة هنا هي ما يتيح لنا أن ننسب اليه ، بنسبة صحيحة ، حال العالم أو « القادر » . فنستنتج من ذلك أن كل ما يعرف ، إنما هي الحياة التي تجعل علمه صحيحاً حقاً .

كان القياس هنا مفضياً إلى التعميم . وإنما يكون تعميماً محضاً ، ما يتقدم به النمط الرابع . وهو لا يقع ، هذه المرة ، على علة حملية أو على أصل يكون من شروط الصحة ، بل يقع على التحديد ذاته ، أو على الحقيقة [1] . وذلك حين نتبين أن صفة ما تتعلق بحقيقة الشيء ذاتها ، فنعمم . مثلاً : نحن نحدد الجسم بأنه مركب ، وحقيقة العلم بأن يكون معرفة المعلوم . فينبغي القطع بأن هذا هو التحديد لكـــل جسم ، أو الحقيقة لكل علم . وهذا النمط في الحجاج متضايف مع النمط الثاني ، في أنه يقع على الصفة التي يجب الاعتراف بها للشيء . ودونك الآن النمط الأخير : إن التعميم ، هذه المرة ، يقع على طلب الأصل الذي به تتحقق الصحة . فهو متضايف مع النمط الثالث . فإن أقاموا الدليل على أن الله العليم بكل شيء ، قادر على « خلق الجواهر والأجسام ، إلى ما سوى ذلك من الأعراض » ، لزمهم القول بأنه قادر على ما يشبهه من سائر الأشياء . وإن أقاموا الدليل على أن من المحال ، في « ماضي الأزمنة » ، خلق عرض لم يكن في محل أو جمعاً بـــين متضادين ، أو وجود جسم في مكانين معاً ، لزمهم القول بأن كل ذلك

---

١ لا تعني الحقيقة طبيعة الشيء أو ذاته بالمعنى الأرسطي ، بل ما يكون الشيء عليه في ذاته عيناً وفي الواقع .

لن يكون الآن أقل دخولاً في باب المحال .

تلك كانت الأدلة المستنبطة من العقل . هذا وإنه لجدير بالانتباه أن تحدّد الفئة الثانية المهمة من « الادلة » ، التي يستند اليها السمناني ، باستدلال مركز على ما للنطق وحده من قيمة ، أي كما يقول السمناني على « خاتم الاسم » . فلفظ « النار » يدُل على شيء لا بد أن يكون ساخناً محرقاً . وكل من ينطق بهذا اللفظ ، يفهمنا فهماً صحيحاً ، أن مراده شيء من هذا القبيل .

ولنعد الآن إلى الأدلة العقلية . فالأمر إذن ، في هذه الأنماط الخمسة ، هو أمر « تبيّن » ، ثم أمر حركة تدفع الروح إلى أن يعمل إما بالسلب ، وإما بالقياس بين الشيء وما يخالفه أو بين الشيء وما يماثله . وهي دائماً حركة انتقال من « الشاهد » الحاضر إلى الغائب . ولا نجد بحثاً تجريدياً قط عن مبدإ كلي . فهل يجب القول بأن اللجوء إلى القياس في الأنماط الأربعة يحل محله إذ يحاول الفكر به أن يستخلص العلة الحملية أو مبدأ التصحيح ؟ الصحيح هو أننا نقابل هنا الحاجز الذي ما يزال السياق « الجدلي » يصطدم به . إنما المعوّل عليه هو دائماً انسياق الفكر من الشيء إلى مماثله أو مخالفه . وهو ، أبداً ، إدراك الأشياء في « رسمها » الوجودي لا في « ماهيتها » . لكن لا بدّ للمفهومات ذاتها من أن تحضر . وليس في حضورها واقعان بارزان يكتفى بالمقابلة بينهما ، بل ههنا وصول إلى حكم يحِل معه الانتقال من معلوم حاضر تبيناه إلى كل معلوم « غائب » ، كان من نوعه . ولا غرو إذا بدت هذه الطريقة الجدلية ، في جهلها للكلي المعول عليه على كل حال ، وكأنها تلتقي برد الكلي رداً صريحاً ، كما ذهبت اليه « التجريبية » الحديثة ، فبدلت ، على غرارها ، هذا الكلي « بصورة عامة » تدرك في امتدادها فقط . لقد تناولت هذه الطريقة الجدلية القائمة

على حدين ، بانسياقها مع تطور الكلام ، نوعاً من الأبحاث لم تكن قد صيغت له ؛ وما كان أفدح العواقب في هذا التحول ! فبهذه العواقب أطلق ابن ميمون ، مثلاً ، على هذه الطريقة حكماً لا يقبل استئنافاً ؛ ولعله كان جائراً من بعض الوجوه .

ب ـــ من « المتقدمين » الى « المتأخرين »

إن مسلك الكلام السني ذاته ، لم يلبث أن آنس الحاجة إلى مناهج منطقية جديدة ، وإلى إحكام المنطق إحكاماً ، يزيده دقة في التكييف المذهبي .

على أن هذه الحاجة لم تظهر إلا على استحياء لدى إمام الحرمين ، ذلك الأشعري الذي أدرك شيئاً من التطور . ألا وإنه لأشعري متطور ، لكنه يؤيد نظرية « الأحوال » ، ويظل مقيداً « بالانتولوجيا » العامة التي كان ينطوي عليها تصور العالم قائماً على المذهب الذري « الانتهازي » ، ولا سيما على العلاقات التي يثبتها هذا المذهب بين الجوهر والأعراض . وإن التمهيدات لترد بصيغة وجيزة في كتابه « الإرشاد » ، الذي أتى به ، على كل حال ، وهو ملخص فقط [1] . إنها تقع في فصلين : الأول يتعلّق بأحكام النظر ، والثاني بحقيقة العلم أو المعرفة [2] .

---

١ كان الأمر على خلاف ذلك في الشامل (انظر أعلاه ، ص ٦١) حيث تتسع القضايا الفلسفية وتمتد وتتخلل القضايا العقدية .

٢ إرشاد ، ص ٢ — ١٠ / ١١ — ٢٧ .

أما النظر فيحدد بأنه «الفكر الذي يطلب به من قام به علماً أو غلبة ظن» . ولقد رأينا أن النظر الصحيح يؤدي إلى المعرفة ، على حين أن النظر الفاسد «لا يتضمن علماً ، وكما لا يتضمنه فكذلك لا يتضمن جهلاً ولا ضداً من أضداد العلم سواه» . ثم إن النظر الموصل إلى الحقائق الدينية واجب . وهنا يهتم المؤلف بالرد على المعتزلة ، الذين يذهبون إلى أن هذا الوجوب يعلم عقلاً . ذلك بأن روح الإسلام وتعاليمه ، تقضي بأن «الواجب هو ما أوجبه الشرع» . ثم إن وجوب النظر في أمور الدين قد أجمعت عليه الأمة ، ولهذا الاجماع من القوة ما للشرع ذاته . هذا وإنا نعلم أن النظر ، في ما يرى إمام الحرمين ، لا يولد المعرفة مثلما تولد العلة المعلول . فإن الذي يتحقق هو تلازم ، وليس سبباً ؛ وهو قول مهم يلح المؤلف عليه في كتابه .

أما العلم الحادث ، غير القديم ، الذي هو علم الإنسان ، فينقسم إلى «ضروري وبديهي وكسبي» . والضروري هو «غير المقدور للعبد مع الاقتران بضرورة حاجة» . و «من حكمه في مستقر العادة أن يتوالى ، فلا يتأتى الانفكاك عنه والتشكيك فيه» ، وذلك «كالعلم بالمدركات ، وعلم المرء بنفسه» . و «البديهي كالضروري غير أنه لا يقترن بضرر ولا حاجة ، مثل العلم باستحالة اجتماع المتضادات ونحوها» ، و «قد يسمى كل واحد من هذين القسمين باسم الثاني» . والعلم الكسبي أخيراً هو «العلم الحادث المقدور بالقدرة الحادثة» . ثم «كل علم كسبي نظري ، وهو الذي يتضمنه النظر الصحيح في الدليل» . أما «العقل فهو العلوم الضرورية البديهية ، وليس من العلوم النظرية ، إذ شرط ابتداء النظر تقدم العقل» .

ولقد ذكرنا ميل الجويني إلى أن يقحم ، في جزئيات مؤلفاته ، بيان القضايا الفلسفية مقرونة ببيان القضايا العقدية . وها هو ذا مثل

آخر . إنه يعرض ، في « إرشاده » ، لنظرية « الأحوال » ، ويدافع عنها في سياق الفصل المتعلق بالصفات الإلهية . وهذا نمط ظل مألوفاً في علم الكلام ، منسجماً معه . لكن إثبات الأحوال ، أعني الصور الذهنية التي يعبّر بها عن الأشياء ، هو الذي دفع المؤلف إلى أن يحصر في أربعة أنواع « الجامع بين الشاهد والغائب » . وهو : « العلة » . و « هذا نحو ما حكمنا بأن كون العالِم عالماً شاهداً معلل بالعلم » ؛ « والشرط » و « هذا نحو حكمنا بأن كون العالِم عالماً مشروط بكونه حياً » ؛ « والحقيقة » ، و « ذلك نحو حكمنا بأن حقيقة العالِم ، من قام بـه العلم » ؛ و « الدليل » ، إذا دل على مدلول عقلاً ، « وهذا كدلالة الإحداث على المحدث » ، سواء أكان شاهداً أم غائباً [1] .

هذا وإنه لمفيد جداً أن نقارن بين هذا الإحصاء وإحصاء السمناني . فالحالات الثلاث الأولى ، هنا ، تكاد تتلاقى مع النمط الثاني والثالث والرابع من الأنماط العقلية التي يوردها تابع الباقلاني . إنا نجد ، أو نكاد نجد ، الأمثلة ذاتها مع اصطلاحات فنية متشابهة أو متقاربة [2] . إنا هنا ، في الصميم ، مع القياس ذي الحدين ، مع منطق « المتقدمين » . أما الحالة الرابعة فإنها تتصل بمنطق « المتأخرين » ، بالرغم من ظهورها في صيغة جدلية . إنها للمشكلة ذاتها حقاً التي كان السمناني ينظر فيها ، في المثل الأول من نمطه الخامس على الأقل ؛ وهي مشكلة الخلـق

---

١ المرجع ذاته ، ص ٤٩ / ٨٣ .

٢ إنما يقابلنا دائماً الشاهد الذي ندركه دالا على ما يجب إدراكه من غائب . حال الجويني الأولى وطريقة السمناني الثانية : العلة ؛ الحال الثالثة والطريقة الرابعة : الحقيقة التي يدمجها السمناني بالحق ؛ الحال الثانية والطريقة الثالثة : مع فارق هو الشرط عند الجويني ، والمصحح عنـد السمناني ؛ على أنهما أمران متقاربان كل التقارب . هـذا وينبغي الإشارة إلى أن ترجمة لوسياني هنا ، وفي مقاطع أخرى عديدة ، قاصرة جداً عن الفهم الصحيح للحـدود الفنية .

وإحداث الأشياء . على أن السمناني كان يقصد تصميماً يتناول ما بين الشيء ونظيره . إن الله قادر على أن يخلق أشياء تشبه ما قد خلق قبلها . أما إمام الحرمين فإنه يجاوز هذا الحد . فإنما ننتقل من فعل الخلق إلى إثبات الخالق ، إذ أن قول الإمام ، في حقيقة معناه ، يعود إلى ما يلي : لا يتحقق شيء بغير سبب . فيكون مبدأ السببية هو المعول عليه ، ضمنياً على الأقل . فلا انتقال هنا من « الشاهد » إلى « الغائب » ؛ لقد أصبحت الصلة عقلية . وإذا ثبتت بين الدليل ومدلوله ، صدقت على الشاهد والغائب معاً . وذلك يؤدي إلى استنتاج ينطلق من مبدإ كلي لما يتم بيانه .

تلك هي الصلة العقلية ، صلة الحد الأوسط الكلي ، وهو ما يزال في معالمه الأولى . ونحن ، بالذات ، في النقطة الفاصلة بين الدليل « بأن » ، والدليل الذي هو جواب على السؤال « لِمَ » . دعنا الآن نطالع « اقتصاد » الغزالي : إن المذهب الذري و « انتولوجيته » ، لا يرد لها ، أو يوشك ألا يرد لها ههنا ذكر . وكذلك « الأحوال » غير واردة قط .

إنما يكتفي المؤلف بتمهيدات أربعة ، تمتاز جزئياتها بشدة وضوحها ؛ وإنما غايتها تحديد موضوع الكتاب ومنهجيته [1] . فالتمهيد الأول يحدد علم الكلام بأنه علم يعالج الأمور الدينية . والثاني ينبه إلى أن هذا البحث ليس فرض عين ، بل هو فرض كفاية . والغاية من الثالث رد العوام عن الخوض في علم الكلام ، حتى « لا ينتدب اليه إلا الذين يكون نافعاً في حقهم » . وهي قضايا نعرفها كلها . ثم إن التمهيد الرابع والأخير يطلعنا على « طرق الحجج والأدلة التي تستخدم في الكتاب » .

---

١ الاقتصاد ، ص ٤ – ١٢ .

والغزالي يقول : إنها ثلاث . وإذا بالقارئ الغربي يفاجأ بأن هذه « الطرق » المستخدمة في علم العقائد ، ليست إلا النظر بالسبر والتقسيم ، وبالقياس الأرسطي ، وبقياس الخُلف [1] . ثم إن النظر ، في ما يقول الغزالي محاولاً التوفيق هنا بين آراء عديدة متقابلة ، ربما دل على « حضور المقدمتين في الذهن وهذا هو الفكر » ، أو على « طلب النتيجة » ، أو على « الفكر من حيث يجتهد في إدراك النتيجة » . ولكن القياس هنا ، هو القياس الأرسطي بالذات . فلسنا ، في ما نحن في صدده ، مع ذينك السياقين الفكريين اللذين أشرنا اليهما سابقاً ، أعني السياق الجدلي والسياق الاستنتاجي ، بل قد أصبحنا مع سياق استنتاجي واحد في صيغ شتى . لقد أسقط مذهب « المتقدمين » في الذرة إسقاطاً يكاد يكون باتاً [2] ، واعتمد النظر الاستنتاجي اعتماداً صريحاً ، وأثبت المزايا التي تجلت بالذات في « طريقة المتأخرين » . هذا مع الاعتراف بأن إثبات المقدمات ، وحتى استخراج النتائج ، قد يتأتى لهما ، غير مرة ، أن يكون فيهما طلب الوسط الكلي مختلطاً بالانتقال من الشيء إلى نظيره .

ج ـــ كتاب من كتب « المتأخرين »

سوف نعود في فصلنا المقبل إلى « الحجج » الأخرى التي يوردها السمناني ، وهي تستند إلى أدلة قد نسميها أدلة سمعية . كما أنا سنعود إلى خاتمة التمهيد الرابع من « الاقتصاد » التي يفردها الغزالي « لمدارك

---

١ المرجع ذاته ، ص ٩ .
٢ ما عدا المقطع الذي أشرنا اليه في ص ٨٧ ، والذي ليس له من الأهمية ما يسلم له بها آسين .

العلم» ، وهي أصول يمكن أن تستمد منها مقدمات النظر موادها . ولا ريب أنا نجد لدى إمام الحرمين ، وعلى مدى أوسع أيضاً في «الاقتصاد» ، شيئاً كأنه المعالم الأولى في البحث عن العلاقات بين النظر والعلم أو المعرفة ، وعن شروط النظر الصحيح كيف تتحقق . ولقد استعيد هذا البحث في «طريقة المتأخرين» ، التي اعتمدته اعتماداً أوثق في مراحل تطورها .

وها هي ذي ، مثلاً أخيراً ، طائفة من المراجع نجدها في «مواقف» الإيجي التي شرحها الجرجاني .

ترى هل نواجه هنا «تمهيدات» لمنهجية «علم عقدي» ؟ الحق أنها فصول منطقية تأتي عقبها فصول ميتافيزيقية . لكن مسائل ، اختص بها علم الكلام تقليدياً ، ما تزال تتخلل المسائل الفلسفية الحقيقية المتوالية ، بل تتغلب عليها أحياناً . لقد استخدمنا غير مرة ، في سياق الفصل الذي نحن فيه ، قضايا الجرجاني ذاتها . وحسبنا الآن أن نلح على ارتباطها وبيانها [1] .

الجزء الأول من شرح المواقف ــ المرصد الأول : «في ما يجب تقديمه في كل علم» ، مع التطبيق على علم الكلام [2] . المرصد الثاني : «في تعريف مطلق العلم» . المرصد الثالث : «في أقسام العلم» ، وهو مرصد يعالج فيه التصور ، والتصديق الذي يكون «ضرورياً أو مكتسباً» . إنا نجد هنا تمييزاً مألوفاً رأيناه من قبل .

المرصد الرابع : «في إثبات العلوم الضرورية» ، التي تنقسم بدورها

---

١ شرح المواقف ، ج ١ بكامله (٢٩١ ص) و ج ٢ ، ص ٢ - ٥٨ . راجع الجزء الأول ف ٣ ، ص ١٦٥ - ١٦٩ .

٢ راجع أعلاه ، ص ٢٧ .

إلى « الوجدانيات » و « الحسيات » و « البديهيات » ؛ أعني تحدث من تلقاء ذاتها ، وهي التي قد تتلاقى مع « مبادئنا الأولى »[1] . ولقد يتبع الإيجي والجرجاني ، في هذا الباب ، كتاب « المحصل » للرازي عن كثب .

المرصد الخامس : « النظر . هل يحصل به المطلوب » ؟ ويبين لنا ذلك كله أن الإيجي والجرجاني ، يتبعان ، إجمالاً ، تصمياً منسق الجزئيات ، فيه يعالجان مسألة العلم قبل أن يعالجا مسألة النظر ، على خلاف ما لمسنا عند إمام الحرمين . وها هو ذا الترابط بين المسائل المختلفة ، التي وجب علينا أن نعود اليها ، في الصفحات السابقة . المقصد الأول ، « في تعريف النظر » : القضايا المتقابلة ومناقشتها . المقصد الثاني : « في النظر الصحيح والنظر الفاسد » . المقصد الثالث : « النظر الصحيح يفيد العلم أو المعرفة » . المقصد الرابع : « في كيفية إفادة النظر الصحيح للعلم بالمنظور فيه » . ولقد رأينا الأهمية الكبرى التي يعلقها أهل الكلام على هذين الفصلين ، وعلى المناقشات التي يلزمان بها . المقصد الخامس : « شروط النظر إما مطلقاً وإما صحيحاً » . المقصد السادس : « إن النظر في معرفة الله تعالى أي لأجل تحصيلها واجب إجماعاً » . المقصد السابع : « قد اختلف في أول واجب على المكلف أنه ماذا » . وهما مسألتان تتعلقان تعلقاً وثيقاً بالنظرة التقليدية إلى المسائل في علم الكلام . المقصد الثامن : « النظر الفاسد ، هل يستلزم الجهل ؟ وما هي شروط هذا الاستلزام » . المقصد التاسع : « فيما اختلف

---

١ ان الجرجاني يتصور اذن « العلوم البديهية » (للمبادئ الأولية) على انها فرع من « العلوم الضرورية » . بينما رأينا أن إمام الحرمين على خلاف ذلك ، إذ لا يسمي « ضرورية » إلا العلوم الحسية الباطنة والحسية ، ويميزها عن « العلوم البديهية » . راجع أعلاه ، ص ١٣٤ .

في كونه شرطاً للنظر » ، ولا سيما رأي ابن سينا . المقصد العاشر : « قد اختلف في أن العلم بدلالة الدليل على المدلول هل يغاير العلم بالمدلول » ؟

هذا وننتهي الآن إلى الجزء الثاني من شرح المواقف . إن « الموقف الأول » الذي يهمنا هو وحده هنا ، يعالج « الطريق الذي يقع فيه النظر ، وهو الموصل إلى المقصود بتوسط النظر وفيه مقاصد » : المقصد الأول « أصول النظر الأولية » : « الادراك إما تصور أو تصديق » . « فان كان المطلوب بالنظر تصوراً ، سمي طريقه الذي يمكن أن يتوصل بالنظر فيه اليه معرفاً » ؛ « وان كان المطلوب تصديقاً سمي طريقه دليلاً » ، وهو يشمل « الظني والقطعي » . « وقد يخص الدليل بما يكون الاستدلال فيه من المعلول على العلة ، ويسمى هذا برهاناً « أنياً » . « ويسمى عكسه ، وهو ما يستدل فيه من العلة على المعلول ، تعليلاً وبرهاناً لمياً » . المقصد الثاني ، « طرق التعريف » : « الحد الحقيقي بالجنس والفصل » ، « والرسم » أو الاحاطة بالشيء بالمثال أو « بطرق الصرف والنحو » . المقصد الثالث ، « طرق الاستدلال » : « إما بالكلي على الجزئي ، « وهو القياس » . « وإما بالجزئي على الكلي وهو « الاستقراء » . وإما بجزئي على جزئي » ، « وهو التمثيل ويسميه الفقهاء قياساً » . لا نجد صيغة خاصة للانتقال من الكلي إلى الكلي ، الذي ليس إلا وجهاً من وجوه الاستدلال السابق . المقصد الرابع ، « طرق القياس » : « صوره خمس » ، وهي تلك التي ذكرناها آنفاً [1] . المقصد الخامس ، « ما هي الطرق القوية » ، المؤدية إلى اليقين . المقصد السادس ، « في المقدمات » ومداركها . المقصد السابع ، « الدليل » وهو « إما عقلي » وإما « نقلي » . المقصد الثامن ، « الدلائل النقلية » ، هل تفيد

---

١ ص ١٢٣ .

اليقين ؟ وسنرى في الفصل المقبل ما هي مادة هذه المسألة .

بذلك ينتهي «منطق» الايجي والجرجاني . ثم يعالج «الموقف الثاني» الأمور العامة : «الواجب والجوهر والعرض» . وقد تبدو لنا فصول «المحصل» الأولى ، في جزئياتها ، قريبة جداً من ذلك كله . فنلاحظ كم كانت مسائل المنطق الصوري مختلطة بمسائل المنطق المادي ، حتى إن الكثير من مسائل الثاني يقدم على مسائل الأول . وما أعظم الحرمة التي تورد عليها مناقشات خاصة بنظرة علم الكلام التقليدي إلى المسائل ، على حين تغفل قضايا من «المنطق المادي» ، هي ، مع ذلك ، في منتهى الأهمية . صحيح ان بعض هذه القضايا ، يعاد ذكرها ، بعد ذلك : مثلما كان الأمر في مقولة العلاقة ، التي تبحث في الفصل المتعلق بالأعراض . فنجد هنا مثلاً ممتازاً عن أسلوب «المتأخرين» الذي يلجأ إلى «التجاور» ؛ فيدرجون في أبحاث قديمة كل ما جاءت به الفلسفة ، وبدا انه يقدم لهم ثروة لم يكونوا عنها بغنى . إنهم ، حينئذ ، يكتفون بادراجه ، غير أنهم يترددون دائماً في ضمه ضماً عضوياً حقاً ، متذرعين بنظرة تلفيقية إلى المسائل .

لقد جاء الكثير من كتب «الجمود على التقليد» في عهده الأخير ، يحاكي ، بغير دقة ، ما وضعه «المتأخرون» . ولم يخل ما ورد في هذه الكتب ، من التخليط والسفسطة . والذين أبوا أن يخلّوا بين الفلسفة وبين أن تؤثر في علم الكلام ، لم يسعهم إلا رد المنطق إلى مجرد المنطق الصوري ، وأن يرضوا به حينئذ ، في مضمونه الأرسطي ، علماً آلياً مستقلاً بذاته [1] . فلا غرو ، وتلك كانت حالتهم ، إذا جاءت «تمهيداتهم» في علم الكلام ضعيفة ، مثل «مقدمات» الشيخ

---

١ إن «السلم» ، هذا الكتيب المدرسي في المنطق ،أقرب بكثير إلى الأرسطية ، في نهاية الأمر ، من الفصول التي تقابله عند الرازي والجرجاني .

السنوسي (القرن التاسع الهجري ؛ القرن الخامس عشر الميلادي) التي تكتفي بالالحاح على أنواع الحكم التصديقي المختلفة [1] .

لكن ما كان لنا أن نغفل ذلك « المتأخر » الذي هو الشيخ عبده . فلقد جاء « تأخره » أشد اصالة مما نجد عليه مسلك الرازي أو الإيجي ، إذ أنه لم يشعر بالحاجة إلى تمهيد قط بالمعنى الحقيقي . إن « رسالته » موجهة إلى جمهور يتساءل عما بقي للإسلام من تأثير ، وليس عن قيمة المعرفة الإنسانية . فيكتفي ببعض التحديدات : تحديد المستحيل والممكن والواجب . أعني ما لا بد منه ، فقط ، للانتقال فوراً إلى الدليل على « وجود الواجب » [2] . لقد جاء « تمهيده » ، بالمعنى الحقيقي ، تحديداً لعلم الكلام وملخصاً تاريخياً وتعليلياً لهذا العلم في مختلف أطواره .

١ المقدمات ، طبعه وترجمه إلى الفرنسية لوسياني ، الجزائر ، ١٩٠٨ ، ص ٢ – ٥٨ ، انظر الفصل التالي .

٢ الرسالة ، ص ٢٤ – ٣٠ / ٢٠ – ٢٣ .

خاتمة

ربما أدركنا العجب من أن تكون هذه « الفلسفة » ، التي تبينا عن كثب مقالاتها المنطقية ، قد كونت طوال قرون تمهيدات « علم في العقائد » لكن ذلك الأمر بالذات هو الذي يلقي ضوءاً على دور العقل والإيمان والعلاقات بينهما في علم الكلام . وان لم يخطر لهذا العلم أن يحدد منهجيته على أساس التمييز بين الطبيعة وما فوقها ، وأن يحدد طريقة الاستخدام « العقدي » لأصوله ، كما فعل القديس توما في المسيحية، فإن ذلك لا يعود إلى إخراج كان أقل إحكاماً ، بل بالذات إلى اختلاف في المفهومات .

نعود إلى قولنا : إن الغاية من علم الكلام هي تأييد العقائد الدينية بأدلة مقبولة ، بل لا يتردد كثير من المؤلفين في التصريح بأن غاية هذا العلم هي « إثبات » هذه العقائد . وذلك يؤدي بالإيمان ، لدى أهل الكلام ، حتى في فعله التصديقي ، إلى أن يكون مختلفاً اختلافاً ذاتياً ، في نظرهم ، عن فعل الإيمان لدى من جاء تصديقه تقليدياً . ففي هذه الحالة الأخيرة ، يقوم التصديق على التقليد ومجرد القبول ؛ أما في الحالة الأولى ، فإنه قائم على الأدلة .

لكن هذا الفعل العقلي التصديقي لا يلقي قط ضوءاً على البحث في العقائد ؛ إنما هو الذي اليه يفضي هذا البحث . إن معيار علم الكلام لم يكن الإيمان . ففي نظر المعتزلة ، كان المعيار هو العقل ذاته ، إذ أن ما يوجبه الشرع إنما يعلل بالعقل . أما أهل السنّة والجماعة ، فلا ريب أن المعيار عندهم هو الشرع في نصوص القرآن والحديث ، مأخوذين بالمعنى الذي أجمع عليه العلماء . ولكنه شرع لا يصدق به تصديقاً تاماً ، إلا مؤيداً بالأدلة والبراهين « اليقينية » . ثم إن الأسلوب ، لدى الفئتين كلتيهما ، هو النظر الذي يأتي بما أمكنه من الأدلة العقلية ، والأدلة النقلية ، لدى الحاجة . على أن واجب النظر في الأمور الدينية يقدر ، في الكلام « السني » ، بأنه من الفرائض الشرعية .

ونعود هنا إلى مشكلة « الأصول » . فإن تحليلها والبحث عن مؤيدات صحتها ، هما اللذان يتيحان لنا أن ندرك المنهجية المستخدمة ، في مرماها الواقعي . أعني أنا ندرك بالذات تنظيم هذه الأدلة ، جدلية كانت أم استنتاجية ، التي لم يكف علم الكلام عن الاكثار منها .

الفصل الثاني

أصول المعرفة والبحث في علم العقائد

لقد رأينا ما كان واجباً على المتكلمين من اهتمام بالغ بتعليل استخدامهم الاستدلال النظري لمقاصدهم الخاصة . فكيف نظموا الحجج والأدلة التي توافرت لهم على هذا الوجه ؟ وما كان مدى رجوعهم إلى « معطيات » وحيهم ؟ وما عولوا عليه من أمهات المراجع ، إلى أي حد أثر أو لم يؤثر في مجهودهم العقلي ؟ وأخيراً ما عسى أن يكون هذا المجهود ذاته ، الذي يزعمون أنهم به « يثبتو ن » العقائد الدينية ويدافعون عنها ؟

وإذا صح أن المفكرين المسلمين لم يدلوا بجواب صريح واضح عن هذه الأسئلة ، فلسنا أقل شعوراً بأهميته لكل من يريد أن يجد حلاً للمشكلة المطروحة في الوقت الحاضر ، الذي قد يعود فيه علم الكلام إلى الانبعاث . على أنا نستطيع أن نضم المسائل هنا في موضوعات رئيسة ثلاثة : أصول الكلام أو « مداركه » ، وقيمة هذه الأصول ومرماها العام ، ثم استخدامها في المجهود العقلي .

– ١ –

مدارك العقائد

١ ــ المشكلة في الاسلام

إن طرح المسألة يختلف في الإسلام عنه في المسيحية . وقد نتصور أن خير ما يقابل الاصطلاح المسيحي « المدارك اللاهوتية » ، هو مفهوم « الأصول » في الإسلام . لكنه لا يرد بمثل هذا المعنى حقاً ، إلا في منهجية المباحث الفقهية . صحيح أنا كثيراً ما نجد العبارة « أصول الدين » ، في علم الكلام[١] . بيد أنها تدل حينئذ على مادة هذا العلم بالذات ، والقضايا التي أخرجها ونسقها[٢] . فإن « الإبانة عن أصول

١ ومثله يضاً « أصول الإيمان » كما هو الأمر عند السمناني .

٢ وهكذا تكون اللفظة الفرنسية المقابلة « للأصول » بمعنى يكاد يكون قريباً من« المدارك » في علم اللاهوت الكاثوليكي ، عندما تستخدم اللفظة في « معجم الفقه الإسلامي » . أما في علم الكلام فتؤخذ بمعنى قريب جداً مما كانوا يؤولون عليه « المدارك » قبل «كانو » ، على أن يفهم هذا بمدلوله الأعم : أي القضايا الرئيسة والمواقف العقدية في علم اللاهوت . وهو المعنى الذي ما يزال الاصلاحيون البروتستنت متقيدين به ، مثل ملنختون وكلفين . —

الديانة »[1] للأشعري هي بيان ودفاع ، قائمان على القرآن والسنّة ، لإثبات عقائد الإيمان والرد عنها ، ولا سيما تلك التي نهض في وجهها خصوم . والظاهر أنه لم يخطر ببال الأشعري الوجه الذي قد يمكن أن تطرح عليه مسألة « المدارك » . وإذا جاز لنا ، حين نحلل « إبانته » ، أن نسمي القرآن والنقل المأثور « مدارك عقدية » ، فلسنا نفعل ذلك إلا من خلال ما بين هذا وتخريج « المدارك » في علم اللاهوت المسيحي من موافقات ومواطآت .

وخير شاهد على صحة ما نقول هو أن فخر الدين الرازي ، مثلاً ، يعود إلى هذه التسمية « أصول الدين » ، ليدل بها على ملخص مذهبه في كتابه « معالم أصول الدين »[2] . فإنه يميز بوضوح ، في أوائل هذا الملخص ، بين « أصول الدين » ، وهي موضوع علم الكلام مأخوذاً بجملته ، و « أصول الفقه » ، وهي ، في الواقع ، إذا ما رجعنا إلى الرسائل الموضوعة في الفقه الإسلامي ، مناهج هذا العلم الإساسية[3] .

١ — أسباب العلم أو « مجاريه » : — إن « إبانة » الأشعري تستند دائماً إلى نصوص من القرآن والسنّة ، وهو يستخدمها لغاية جدلية . لكن ما إن ابتدأ القرن الخامس الهجري ، أعني بُعَيْد الأشعري ، حتى ظهرت المسألة الأساسية : ولم تكن مسألة « المدارك » العقدية ، بل « الأسباب » التي بها نصل إلى العلم بوجه عام . وإنا لنجد فيها بحثاً

= راجع البيرت لانغ ، مدارك ملكيور كانو اللاهوتية ومنهجية الإثبات العقدي ، منشن ، ١٩٢٥ ، ثم أ. غرديل ، المقال « المدارك اللاهوتية » في DTC ، عمود ٧١١ ، وأخيراً ملنختون ، « المدارك اللاهوتية الرئيسة » ، المقدمة .

١ الإبانة عن أصول الديانة ، الطبعة المذكورة .

٢ راجع الرازي ، معالم أصول الدين ، في هامش طبعة « المحصل » المذكورة .

٣ معالم ، ص ٣ .

طويلاً محكماً في « أصول الدين » للبغدادي ، تلميذ الاسفرائيني [١] .
صحيح أنا ، إذا ما كان لزاماً علينا أن نعود إلى علم الكلام في أوائله ، مع المعتزلة ، تيسر لنا أن نتبين لهذه المسألة سوابق قديمة . فلقد وجب على المعتزلة ، أيضاً ، أن يدافعوا عما في العلم البشري من حق . ومهما كان من أمر ، فإن هذا الصعيد وحده هو الذي ينبغي لنا أن نتتبع من خلاله أولاً فكر المتكلمين ، إن أردنا أن نتجنب الاكتفاء بأن ننقل إلى هذا الفكر ما تخيلنا له ، بشيء من التكلف والتصنع ، من معادلات في الفكر المسيحي . ولذلك انفصلنا عن ڤنسنك [٢] ، حسماً لكل لبس محتمل ، فتحاشينا أن نأخذ بمعنى الأصول لفظة « الأسباب » ، وتركناها على ما تعنيه ، بحد ذاتها ، من « الوسائط » . بل أولنا « أسباب العلم » على أنها « مجاريه » ، مثلما فعل ڤنسنك مرة أخرى ، كان فيها على صواب .

ذلك بأنه قامت ، في طليعة الخصوم لعلم الكلام ، فرقة « السفسطائية » [٣] الذين أنكروا حتى ما للعلم البشري من قدر وقيمة ،

---

١ توفي الأسفرائيني في ٤١٨/١٠٢٧ ، والبغدادي في ٤٢٩/١٠٣٧ – ٣٨ . راجع الجزء الأول ف ٣ ، ص ١٤٥ ، حاشية ١ ، و ص ١٤٧ .

٢ انظر أ. ج. ڤنسنك ، العقيدة الإسلامية ، ص ٢٤٨ .

٣ الواقع أن لفظة « السفسطائيين » ، لدى انتقالها من اليونانية إلى العربية ، قد طرأ عليها تغيير محسوس في المعنى . إن « السفسطائيين » العرب ، من بين خصوم علم الكلام ، ليسوا ، بالمعنى الدقيق ، خلفاء خصوم سقراط الجدليين . ولقد لاحظ ج. د. لوسياني (الترجمة الفرنسية لجوهرة اللقاني ، ص ٣٣ في الحاشية) ، عائداً إلى شمولدرز (بحث في مدارس العرب الفلسفية ، ص ١١٠) ان « السفسطائيين » المقصودين في علم الكلام هم أساساً من اللاأدريين . ولقد ورد ذكرهم مرفقاً بالرد عليهم في المقالات الكلامية كلها على التقريب (راجع ڤنسنك ، المرجع ذاته ، ص ٢٥١ – ٢٥٢) . –إن عبد السلام والأمير (اللذين يعود اليهما لوسياني) يصنفانهم في مراتب ثلاث رئيسة :

١ – العنادية الذين ينفون حقيقة الأشياء كلها . =

ثم فرقة « السُمَنيّة » « الذين زعموا أنه لا يعلم شيء إلا من طريق الحواس الخمس ، وأبطلوا العلوم النظرية » . فنهض المتكلمون يدافعون عن « العلم النظري » ، ويعالجون مسألة العلاقة بين العلم والمعلوم . الواقع أنهم بذلك طرحوا مسائل تخص ، في آن واحد ، المنطق بقسميه صورياً ومادياً ، والنقد الفلسفي . وفي هذا أشد ما يكون النفي لكل تمييز بين الفلسفة وعلم الكلام . ثم ها نحن أولاء نعود ، من خلال وجهة نظر جديدة ، لمواجهة بعض المفهومات التي ألممنا بها في بحثنا عن الاستدلال وعلاقته بالعلم .

أ — تصنيف النسفي والبغدادي . — إن في علم الكلام تمييزاً بالغ الأهمية ، أصبح « مدرسياً » مألوفاً عند المتكلمين ، وهو يقتضي تقسيم العلوم المختلفة إلى قسمين رئيسين : أحدهما العلم الضروري ، أو البديهي ، إن شئت مزيداً من الوضوح . وهو العلم المباشر ، البيّن بذاته ، الأولي ، الذي لا بدّ للإنسان من الحصول عليه . والآخر هو العلم المكتسب أو الفكري النظري ، وهو فرعي . وها هو ذا ، في ضوء هذا التمييز ، ثبت « بالأسباب » ، أعني الوسائط والمجاري التي يبلغنا العلم عن طريقها . ولقد أثبتناه ملخصاً عامدين إلى التنسيق بين شروح البغدادي الطويلة ، والموجز السريع الذي نجده عند أبي حفص عمر النسفي [1] .

= ٢ — العندية الذين ينفون حقيقة الأشياء بحد ذاتها فيذهبون إلى أنها ليست ، في ذاتها ، كما تبدو لنا ، بل هي متعلقة باعتبار العالم والعقيدة .

٣ — اللاأدرية ، الذين يسلمون بوجود الأشياء في ذاتها ، لكنهم يذهبون إلى أنا لا نعلم شيئاً منها (عبد السلام ، ترجمة لوسياني) ، وقد يشكون ، فيما يقول الأمير ، في شكهم ذاته . هذا وإن عبد السلام يشمل بالكفر كل « السفسطائيين » . — وكان ابن حزم قد ذكرهم على هذا التصنيف الثلاثي ، ولكن بترتيب آخر (راجع فصل ج ١ ، ص ١٤ — ١٥) .

١ راجع فنسنك ، العقيدة الإسلامية ، ص ٢٤٨ — ٢٦٤ .

أولاً : العلم الحسي الذي يكون « علماً ضرورياً » ، سواء أورد من الحواس الظاهرة أم من الحواس الباطنة . وبذلك يرد على « السفسطائية » أن للعلم البشري قيمة موضوعية .

ثانياً : المتواترات وهي العلوم التي نقلها الينا قوم ثقات ، تعددت حلقتهم . وهي تنقسم إلى قسمين : القسم الأول ، يشتمل على العلوم التي أخبر بها جمع كبير من الرواة ، وبلغتنا على جانب من الصحة ، باتت معه كأنها تراث الإنسانية المشترك ، وامتنع فيها الشك والارتياب . وهذا أحد أسباب « العلوم الضرورية » . مثل ذلك ، فيما يذكر النسفي ، العلوم التاريخية عن الملوك الغابرين ، والمعارف الجغرافية الموثوق بها في البلدان البعيدة . أما القسم الثاني ، فيشتمل على علوم وردت في الأصل ، إما من رسول دلت المعجزة على صدق أقواله ، وإما من شاهد أخبر بصدقه نبي ، وإما من أقوام ثقات صدّقوا مثلاً أفعال رسول وأقواله . وهذا القسم من العلوم « مكتسب » ، لكنه من الصدق والصحة بحيث يتساوى مع العلم « الضروري » في إفادة اليقين . وظاهر أن هذا القسم هو الذي يرتد اليه القرآن والسنّة المعترف أصلاً بكمال صحتها ، والأخبار التي تلقتها الأمة بالقبول .

وهناك طائفة أخرى من العلوم تشبه ما سلف ذكره ، من حيث وصولها بالرواية ، لا من حيث صدقها وصحتها . وهي أخبار الآحاد المقابلة للمتواترات ، التي لم ينقلها إلا رجال حلقة واحدة ، أو ، على الأكثر ، رجال عدد ضئيل جداً من الحلقات . أما دلالتها فضعيفة . ويحصي البغدادي بين علوم هذه الطائفة ، أصول الفقه الخاصة بأحد المذاهب المختلفة في الأمة الإسلامية ، ولا تصدق إلا على ذلك المذهب وحده . صحيح أنها علوم « مكتسبة » ، لكن تعريف « الأسباب » الحقيقي لا يشتمل عليها .

إنا لا نغلو ، مهما نلح على التنبيه إلى تدارس الحديث ، وما التحق به من علم الاسناد القائم على نقد « براني » كله . فهو الذي خلع ، في الإسلام ، تلك الأهمية العظمى ، على مفهوم العلم « عن طريق الرواة » .

ثالثاً : ثم إنه يعترف بطريق ثالث للعلم ، بعد العلم الحسي والعلم بالتواتر ، وهو الذي يتحقق بالعقل . والعلوم العقلية ضرورية ، إذا كان معلومها المبادئ البينة بذاتها ، وهي التي يسلم بصحتها الناس جميعاً . مثلاً : الكل أكبر من الجزء . ولقد يطيب لهم أن يميزوها عن العلوم الضرورية في مدلولها الدقيق ، — كالعلوم الحسية ظاهرة كانت أم باطنة — بأن يسموها « بديهية » ، بمعنى انها « لا تقترن بضرورة بدنية ولا ألم ولا حاجة » ، بل تتعلق بالعقل وحده [1] — . ثم إن العلوم العقلية تكون « مكتسبة » ، لدى « استدلال العقل من جهة القياس والنظر » أو « من جهة التجارب والعادات » . كما أنه من العقلي « المكتسب » أيضاً ، « المعلوم بالشرع ، كالعلم بالحلال والحرام ، والواجب والمسنون والمكروه وسائر أحكام الفقه » . على أن عمل العقل هنا توضيح عقلي قائم على أساس « الوحي » ، يتحقق خاصة في العلوم الفقهية .

ونضيف أخيراً نوعاً رابعاً من العلم ، « مكتسباً » هو أيضاً ، يربطه البغدادي بالعقل ، وينفي أبو البركات النسفي أنه من أسباب العلم حقاً . وهذا النوع هو الإلهام ، « كالعلم بذوق الشعر وأوزان أبياته في بحوره ... والعلم بصناعة الألحان » .

---

١ هذا التميز نجده بارزاً في كل المقالات الأشعرية . راجع مثلا الإرشاد ، ص ٨ / ٢٥ ، ثم المواقف ج١ ، ص ٩٤ — ٩٥ ، الخ ... وأيضاً أعلاه ، ص ١٣٥ ثا ، ثم ص ١٣٧ ثا .

هذا وإن العلم المكتسب ، سواء أكان بالاستدلال ، أم بالعادة والتجربة ، أم بالشرع ، قد يصبح «ضرورياً» ، إذا أدرك من اليقين درجة تكاد تساوي البداهة وظهور الشيء في ذاته .

ونتهي أخيراً ، بذلك كله ، إلى الجدول التالي [1] :

١ ـ العلوم الحسية . . . . ضرورية .

٢ ـ العلوم بالإسناد إلى الرواة :

أ ـ المتواترات (ورود الخبر من طرق كثيرة) .

ـ تراث الإنسانية المشترك . . . . ضرورية .

ـ ما ورد في الاصل عن نبي (القرآن ، الحديث ، الاجماع) . علوم مكتسبة ، تتساوى مع الضرورية في إفادة اليقين .

ب ـ الآحاد (حلقة واحدة ، أو تكاد تكون واحدة من الرواة) . مكتسبة (وليست من أسباب العلم حقاً) .

٣ ـ العلوم العقلية أو العلم بالعقل .

أ ـ المبادئ البينة في ذاتها . ضرورية (والأولى أن تسمى بديهية) .

ب ـ العلم بالاستدلال .

جـ ـ العلم بالعادة والتجربة . مكتسبة : قد تدرك العلم بالضرورة .

د ـ العلم بالشرع .

---

١ أخذناه عن فنسنك ، المرجع المذكور ، ص ٢٦٠ ، على أنا أحدثنا في بيانه بعض التغييرات .

هـ – العلم بالالهام (وفيه نظر) . . . . مكتسب .

ملحوظة : تنبغي الإشارة إلى أن عبارة « العلم المكتسب » قد يستبدل بها « العلم الفكري ، أو النظري ، أو الاستدلالي » .

إن استخدام مثل هذه التصنيفات تمهيداً لعلم الكلام بالذات لمن المميزات التي يختص بها هذا العلم . ثم إن ما يمتاز به العلم « بالشرع » ، ليس أدناه أنه لا يذكر إلا « تبعاً » لاكتسابه عن طريق « الرواة » ، لا وفقاً لظهوره في ذاته . وهكذا تدور المسألة كلها حول درجة اليقين البشري التي يجب اكتسابها من العلوم . ولنا أن ننبه أخيراً إلى المنزلة الرفيعة التي يختص بها العقل منذ تلك الفترة الواقعة بين القرنين الرابع والخامس الهجريين .

ب – احصاءات أشعرية ثلاثة : – إن السمناني من معاصري البغدادي ، ولقد بحثنا عن طرقه في الاستدلال النظري . وهو يحاول أن يحصي الأنواع المختلفة من الأدلة الصحيحة ليميزها من الفاسدة[1] . أما الطائفة الأولى ، فإنها تشتمل على « الأدلة العقلية » التي أحصينا طرائقها الخمس ، وقلنا إلى أي حد ينطبع بها السياق الجدلي ، أي الدليل « بالعلة » . أما الطائفة الثانية فتشتمل على الاستدلال ، الذي يعتمد على « ترتيب الكلام » ، وينقسم إلى الأدلة اللسانية والأدلة اللغوية[2] .

---

١ سلف ذكر هذا النص ، راجع «بيان»، ف ٣ . إنا نجد المعلومات ذاتها ، على وجه التقريب ، لكن باحصاء أقل تكييفاً مذهبياً ، عند الباقلاني ، تمهيد ، القاهرة ، ١٩٤٧ ، ص ٣٨ .

٢ لقد بقيت هذه الأدلة اللغوية على أهميتها لدى المتأخرين ، عندما يقصدون تبين الأدلة النقلية وتصحيحها . راجع الرازي ، المحصل ، ص ٣١ ، ثم الجرجاني ، المواقف ، ج ٢، ص٥٢ وسنعود إلى هذه المسألة .

ثم ننتهي أخيراً إلى الطائفة الثالثة من الأدلة ، فنصبح معها في مجال السمعيات . وهذه الطائفة الثالثة هي الأدلة بمعجزات الأنبياء التي تقوم : ١) — على صدق الذي يظهر الله المعجزات على يديه . وتذكر هنا كل الشروط التي يفرضها المتكلمون حتى تكون المعجزة صادرة عن نبي حقاً . ٢) — على صدق الذي صدّق النبي . وهلم جرّاً . — وهكذا نعود لنجد مبدأ العلم بالتواتر . وكذلك القول في ما للدليل من « مفعول رجعي » ، وفقاً لمبدإ الباقلاني : إذا كان الراوي الثالث كاذباً مثلاً ، طعن ذلك في صدق الراوي الثاني ، وهلم جرّاً ، حتى ننتهي إلى النبي ذاته ، وذلك محال . الطائفة الرابعة : الأدلة المستمدة من القرآن ، وهي صادقة بوجه الإطلاق . الطائفة الخامسة : الأدلة المستندة إلى الحديث . الطائفة السادسة : الأدلة المستندة إلى إجماع الأمة . الطائفة السابعة : دليل القياس كما يفهمه الفقهاء ، أعني إلحاق أمر جديد لا نص فيه ولا إجماع ، بآخر منصوص على حكمه في القرآن ، أو الحديث أو الاجماع .

إنا نلاحظ . هنا أيضاً ، غياب التباين في المستويات بين الأدلة « النقلية » والأدلة « العقلية » ؛ بل تذكر هذه الأخيرة قبل الأولى . فضلاً على أن التكييف المذهبي ، عند السمناني ، دون الذي نجده عند البغدادي تدقيقاً فلسفياً . ولا شك أن هذا الأخير يمتاز ، في علم الكلام . بنزعة ماتريدية تزيد ميله العقلي قوة . ولم يتابعه المتكلمون في أقواله كلها . ولا سيما الشافعيين والمالكيين منهم ، وهم الأكثرون في المدرسة الأشعرية . لكن بيانه عن « الأسباب التي من طريقها يبلغنا العلم » . بقي تأثيره ظاهراً حتى في الأشاعرة المتأخرين أنفسهم ، وليس في الماتريدية والحنفية وحدهم ، الذين تقيدوا بكل أقواله ، من خلال مؤلفات النسفي .

ولو التمسنا برهاناً على صحة ما نقول ، لسهل علينا وجوده عند الغزالي ، الفقيه الشافعي والمتكلم الأشعري ، الذي يشبه أن يكون الملتقى بين البغدادي والسمناني . إن الغزالي ، في التمهيد الرابع «لاقتصاده»[1] يبين «مناهج الأدلة في النظر» ، فيذكر منها الثلاثة الأولى التي عرفناها: السبر والتقسيم ، القياس الحملي ، وقياس الخلف . ثم يحذر القارئ من الأسباب العديدة المؤدية إلى الخطأ ، التي قد تنشأ من تحديدات وردت فيها ألفاظ تحتمل معاني مختلفة . فالنظر ، مهما كان التحديد الذي اصطلحنا عليه ، يعود دائماً ، فيما يقول إمامنا ، إلى أن «نحضر في الذهن مقدمتين» تخرج منها النتيجة . فالمهم ، بعد ذلك ، أن نتبين مدى صدق المقدمات . على أن «مداركها» ستة[2] : «الحسيات» و «العقل المحض» و «التواتر» و «أن يكون الأصل مثبتاً بقياس آخر» و «السمعيات» و «أن يكون الأصل مأخوذاً من معتقدات الخصم ومسلماته»[3] .

إن هذا البحث عن «المدارك» ، التي تؤخذ منها «المقدمات» ، أصبح ، لدى الأشاعرة المتأخرين ، أحد فصولهم المنطقية الداخلة في «التمهيدات الفلسفية» . وربما اختلف بيانها عما نجده عند الغزالي ، وزيد عليها مواد أخذت من وجهة نظر أقرب إلى الفلسفة ، مثلما كان أمرها عند الايجي مثلاً . «فالمدارك» في «المواقف» هي : «الأوليات» ، «القضايا القريبة من الأوليات» التي «تكون قياساتها معها» ، «المشاهدات وهي ما يحكم به العقل بمجرد الحس الظاهر» ، «المجربات وهي ما يحكم به العقل بواسطة الحس مع التكرار» ، «الحدسيات» وهي

---

١ الاقتصاد ، ص ٩ .

٢ الاقتصاد ، ص ١١ .

٣ المرجع المذكور ، ص ١١ - ١٢ .

قضايا ، مبدأ الحكم بها «حدس قوي يزول معه الشك» ، «المتواترات» وهي «ما يحكم به بمجرد خبر جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب» ، «الوهميات في المحسوسات» لأن «حكم الوهم في الأمور المحسوسة صادق»[1] .

ولئن كان هذا الاحصاء أشد ايغالاً من ناحية النفسانيات والمنطق العلمي ، فان إحصاء الغزالي ما يزال أكثر تنظيماً من الناحية التي تعنينا . على أنا نقول : أليس ذلك أقل تكييفاً من الذي نجده عند البغدادي ؟ ولقد نعجب لما أُفردت به السمعيات من ذكر خاص ، (المدرك الخامس في الاقتصاد) ، على حين أنها ، عند البغدادي ، ثم عند الإيجي والجرجاني ، داخلة في العلم المتلقى بالرواية ؛ وهذا أقرب إلى الترتيب المنطقي . لكن الصحيح أن وجهة النظر تختلف هنا شيئاً ما عنها هناك : كان البغدادي يحصي الأسباب والمجاري التي بها بلغتنا العلوم كلها . أما الغزالي ، الذي اختار ، في علم الكلام ، المنهجية الاستنتاجية ، فإنه يحصي «المدارك» التي منها تستمد مقدمات النظر . وإذا ما تصورنا هذا النظر من خلال علم الكلام وقرائنه ، حكمنا بالصواب للغزالي ، وليس للإيجي والجرجاني . والواقع أنه ، بينما يبدو كل حديث ، مثلاً ، صحيح المتن بسبب دقة إسناده إلى رواته ، فإن المتكلم يقبل على السمعيات من حيث إنها معلومات مسلمات سواء أقامت على نصوص قرآنية ، أم على مجموعة من الأحاديث ، أم على إجماع من الأمة . إنا نواجه هاهنا – على شيء من اللبس والإبهام – مباشرة اكتشاف «لمدارك عقدية» ، اكتشافاً لم يكن من شأنه ، تبعاً لوجهة النظر المألوفة في علم الكلام ، أن يسوق المؤلفين المتأخرين إلى توضيح حقيقته . – بل لنا أن نقول : إن إحصاء السمناني كان أكمل

---

١ المواقف ، ج ٢ ، ص ٣٦ – ٤١ .

مما أتى به سواه ، إذ أنه يعزل كل طائفة مهمة من السمعيات عن غيرها . فيبرز هذا نوعَ الثقة التي يقترن بها كل دليل ، بينما لا يبحث ذوو المسلك الماتريدي والأشاعرة المتأخرون المهتمون بالنقد الفلسفي ، إلا عن الوجه الذي منه تكتسب العلوم . ولا ضير إن عدنا إلى هـــذا القول مرة أخرى .

ج : – منزلة الحكم في نظر السنوسي : – .... ها هو ذا الآن مثل آخر نختم به موضوعنا . وهو أقل شأناً من الذي سلفه ، لكنه يهمنا هنا لأنه يكشف لنا عن النزعة التقليدية الحازمة التي سادت البيئات المالكية في القرن السابع الهجري . على أنا نجد ، في هـــذه الفترة ، كثيراً من مقالات « المتأخرين » التي ترد فيها « التمهيدات » المطولة ، وفقاً لمسلك فكري يزداد تأثراً بالفلسفة يوماً بعد يوم . أما ذلك المثل الذي نحن في صدده ، فهو كتاب « المقدمات » في العقائد للشيخ السنوسي [1] .

إن البحث يدور هنا أولاً حول مضمون الحكم وشروطه . فيميز السنوسي الحكم الذي ينسب « للشرع » ، ثم « للعادة والتجربة » ، ثم « للعقل » وحده . على أن يكون الحكم في كل من هـــذه الحالات الثلاث « ضرورياً » ، أي بيّناً في ذاته ، أو نظرياً أي مكتسباً بالتفكر . وهكذا نعود لنجد ، على اختلاف في الصيغ ، وجوهاً عديدة من « أسباب » البغدادي والنسفي .

أما « الحكم الشرعي » فهو « خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين بالطلب أو الإباحة أو الوضع لها . فدخل في القول بالطلب أربعة : الإيجاب ، والندب ، والتحريم ، والكراهة . وأما الإباحة فهي التمييز

---

١ الطبعة المذكورة ، ص ٢ – ٢٩ .

بين الفعل والترك» . وان هذا ليوافق أحكام الفقه في أفعال المكلف . ويطيل السنوسي الوقوف عند ذلك كله ، بحيث يسعنا ، من هـذه الناحية ، أن نتصور «مقدماته» فصلاً من «أصول الفقه» . — أما «الحكم العادي» فحقيقته إثبات الربط بين أمر وأمر ، وجوداً وعدماً بواسطة «تكرار القِران بينهما على الحس» . ولا يعني هذا «أن القِران ضروري ، وأن أحد الأمرين أثر على الآخر بشيء»[1] ، نفياً للقول «بتأثير» العلل الوساطية في المخلوقات . — وأما الحكم العقلي فهو «عبارة عما يدرك العقل ثبوته ونفيه من غير توقف على تكرر ولا وضع واضع» كالشرع مثلاً . على أنه ينحصر في ثلاثة أقسام ، هي «الوجوب والاستحالة والجواز» . وهنا نتبين تأثراً ما «بالمتأخرين» نال السنوسي من حيث لا يدري ، قليلاً أو كثيراً .

هذا وإنا نأسف على أن السنوسي لم يكن أشدَّ تدقيقاً ، لدى كل طائفة من الأحكام ، في التمييز بين الأحكام الضرورية أو البينة في ذاتها ، وبين الأحكام النظرية الفكرية المكتسبة . وإذا عدنا ، مع ذلك ، إلى الشواهد المذكورة وإلى بعض الشروح الواردة[2] ، استطعنا أن نقسمها وفقاً للجدول التالي :

الأحكام أو التصديقات :

١ — الأحكام الشرعية :

أ — القائمة على حقائق الدين الأولى ، التي تجب معرفتها على كل مسلم ، وفي مقدمتها «أركان الإسلام الخمسة» . . . . . ضرورية .

١ المرجع ذاته ، ص ٣٢ — ٣٣ .
٢ المرجع ذاته ، ص ٦ — ٩ .

ب ـ القائمة على حقائق فوعية ، وهي أحكام تستنبط بالقياس ، أي بالحاق حكم جديد بآخر معروف معين ..... نظرية ، فكرية . مكتسبة .

٢ ـ الأحكام العادية :

أ ـ القائمة على الإدراكات الحسية المباشرة ..... ضرورية .

ب ـ القائمة على « تكرار القِران » والمقارنات التجريبية .... مكتسبة بالفكر والنظر

٣ ـ الأحكام العقلية :

أ ـ القائمة على حقائق منطقية أو رياضية بينة في ذاتها ، « بلا احتياج إلى سبق نظر » ضرورية بديهية

ب ـ القائمة بعد « سبق نظر » واستنتاج .... مكتسبة بالنظر .

وظاهر أن وجهة النظر هنا تختلف عنها لدى البغدادي والغزالي : فلا يدور البحث هنا حول مجاري العلم أو « مداركه » ، كما أنه لا يدور ، مثلما هو الأمر عند السمناني ، حول « الطرق » و « الدليل الصحيح » . وإنما يتناول عملية العقل الثانية ، أعني « التصديق » . أو كما يقول السنوسي ذاته ، « إثبات ما نتصوره أو نفيه »[1] . فالحكم من عمليات العقل المعقدة ؛ وإنه ليسعنا أن نقابل الأحكام المحصاة هنا بطرق العلم النظري الأربعة عند البغدادي . أما فيما يتعلق « بالأمر » الذي يثبت أو

---

١ المرجع ذاته ، ص ٢ ـ ٣ .

ينفي ، فنقول : إن الأحكام الشرعية الضرورية تقابل « متواترات » البغدادي والغزالي أو « سمعيات » الغزالي . بينما تقابل الأحكام العادية « الضرورية » العلوم الحسية أو أسباب البغدادي الأولى . فلا يواجـه الطرق الأربعة الأولى من بين « الأسباب » النظرية ، إلا الأحكام الشرعية أو العادية القائمة على « سابق نظر » ، ثم الأحكام العقلية الضرورية أي البديهية أو ما كان منها قائماً على « سابق نظر » . أما العلم الحاصل « بالآحاد » فيجب ألا يحصى حقاً بين مدارك الأحكام الصادقة . فنتبين بوضوح أن هذا العلم لا يصح أن يكون من « الأسباب » ، كما سبق البغدادي وأشار إليه .

هذا وإنا ننتهي بذلك كله إلى جدول الموافقات التالية :

البغدادي	السنوسي	الغزالي
أسباب العلم أو مجاريه	أساس الحكم	مقدمات النظر
١ : العلوم الحسية أو الحس	الحكم العادي الضروري	المدرك الأول : الحس
٢ : العلم الحاصل بالتواتر		
أ ـ المتواترات		
ـ تراث الناس المشترك	(غير محصىً)	(غير محصىً)
ـ حاصل في الأصل عن نبي أو إجماع	حكم « شرعي » ضروري	المدرك الثالث والخامس : التواتر والسمعيات

ب ــ الآحاد	(غير محصىً)	(غير محصىً)
٣ ــ العلم العقلي	. . . .	المدرك الثاني : « العقل المحض »
أ ــ بيّن في ذاته	حكم عقلي ضروري (بديهي)	
ب ــ بالاستنتاج	حكم عقلي مكتسب بالنظر	
جـ ــ بالتجربة أو العادة	حكم عادي مكتسب بالنظر	
د ــ بالشرع	حكم شرعي ضروري أو مكتسب حسب المعلوم	
هـ ــ بالإلهام	(غير محصىً)	

على أنه يجب أن نلاحظ أن السنوسي يقف عند هذا الحد في الفصل الأول من مقدماته ، من غير أن يدل على تطبيق تلك الأحكام على علم الكلام . فإنــه يستهل الفصل الثاني ببحث حرية الاختيار . ونؤنس من المؤلف حينئذ أنه اكتفى بالعودة إلى تعليم أصبح تقليدياً ، فلا يهتم كثيراً بشرحه وتعليله . والواقع أن هذا التعليل يرتد دائماً إلى الذي أتى به الغزالي : وهو أن « أحكام » السنوسي أو تصديقاته مقدمات وعلوم أساسية تتيح للمتكلم أن يقيم عليها نظره .

٢ . ــ محاولة في تخريج « الأصول » أو « المدارك » . إن هــذه التقويمات تزيدنا وعياً وإدراكاً مباشراً لإثنتين من النتائج التي أسلفنـا ذكرها . أولاها هي عناية علم الكلام بأن يقيم أدلة دفاعية بالمعنى

الشامل ، تكون غايتها الرد على الخصوم . والثانية هي أن هذه الأدلة بالرغم من موضوع علمنا ، الذي يعالج « أمور الدين » ، لا تبنى على تمييز باطن بين « أصول طبيعية » و « أصول فائقة للطبيعة » . فإن البغدادي والنسفي ، كما رأينا ، يصنفان في طائفة واحدة – هي المتواترات – كل ما ورد في التاريخ بوجه عام ، أو كان في الأصل تعليماً نبوياً .

فيسعنا عندئذ أن نتساءل عما إذا كان يجدر بنا حقاً ، أن نتابع بحثنا من أجل اكتشاف « مدارك عقدية » . لكنا نعتقد ، مهما كانت الحال ، أنا نجني فوائد من وراء هذا الاكتشاف الذي لم يتطرق اليه المؤلفون المسلمون بنظر مذهبي محكم ، بل لم تلزمهم طبيعة علمهم أن يتطرقوا إلى شيء يناظره . وإن بحثاً . من هذا النوع ، يدفع عنا ما يستهوينا من أن نطبق على علم الكلام ، في تواطؤ كامل ، مقاييس علم اللاهوت المسيحي . فنكون قد أفسدنا النظر في الطرفين . وإنه ليتيح لنا ، فوق ذلك ، عن طريق المقابلة والمقارنة معاً ، أن نحدد قدر الاستيثاق ونوعه ، اللذين بهما يستخدم علم الكلام ما يمد به من أصول ومدارك .

والواقع أن هذه الأصول موجودة ، ولو لم يستنبطها المؤلفون المسلمون لذاتها . فلنعد إلى تصنيف الغزالي ، وهو أوجز من غيره تلخيصاً ، لكنه ، إجمالاً ، أكمل من التصنيفات الأخرى . فإذا لم نرده إلى العلم بوجه عام ، بل إلى علم الكلام بالذات و « العلوم الدينية » التي يعالجها ، حصلنا على النتائج التالية .

إنا نجد ، في تصنيف الغزالي أربعة « مدارك » بالمعنى الخاص ، وأصلين لا يعدان إلا منهجين من مناهج الاستدلال والنظر . وهما : « أن تكون المقدمة أصلاً مثبتاً بقياس آخر ، يستند بدرجة واحدة

أو درجات كثيرة إلى الحسيات أو العقليات أو المتواترات» ؛ ثم «أن تكون المقدمة أصلاً مأخوذاً من مقدمات الخصم ومسلماته» . أما المدارك الأربعة المقترحة فهي : الحسيات ، والعقل المحض ، والمتواترات ، والسمعيات .

لا شك أن الحسيات هي أحد الأصول التي يستطيع العالم بالعقائد أن يستمد منها مقدمة دليله ؛ على أنها لا يمكن أن تنشئ وحدها «مدركاً عقدياً» . وإن ما يعلق عليها الكلام من أهمية يعود إلى ما يسلم به لها من منزلة ، من ناحية النقد الفلسفي ، في العلم بوجه عام . لكنا ، إذا نظرنا اليها من الناحية العقدية الدينية ، لم يكن لها من تأثير إلا بعد أن يكون العقل قد تولاها وخرّجها . ولقد يسعنا ، من وجهة النظر هذه ، أن نضمها إلى المدرك الثاني ، ونحدد هذين المدركين مجموعين بأنهما المجهود الفكري ، سواء أكان في سياق الاستقراء منطلقاً من المحسوس ، أم في سياق الاستنتاج منطلقاً من سوابق عقلية . على أنه يلزم أن ندخل ، في هذه الطائفة ، العلوم العادية والتجريبية أيضاً . لقد دفعت الغزالي نزعته العقلية إلى إهمال هذه العلوم ؛ لكن السنوسي ، المتكلم التقليدي المخلص ، عاد اليها ليأخذ بها تابعاً في ذلك البغدادي .

ثم يكون المدرك الثاني جملة المتواترات ، يتقدمها الحديث ، الذي أثر أصلاً عن النبي ، ما دام موضوع البحث في الأمور الدينية . على أن متن الحديث يصح بصحة إسناده . والحق أن الغزالي لا يعزل هنا الحديث عن السمعيات (المدرك الخامس) ، إلا بعلو الإسناد في حلقات الرواة . أما من حيث المضمون ، فالحديث من السمعيات أيضاً .

ثم إن هذا التعليم المـأثور يشتمل بدوره على ثلاثة أقسام متمايزة :

١) نص القرآن ؛ ٢) نص الحديث ، أو الآثار المنقولة عن « السلف الصالح » ، ولو كانت أقل من الحديث قيمة ؛ ٣) إجماع العلماء في عصر ما ، وإجماع الصحابة بنوع خاص .

ونستطيع أن نضيف أيضاً ، بوجه فرعي محدود ، ما اشتهر من أحكام الفقهاء أو المتكلمين من مذهب ما ، إن تكُ مبنيةً ، هي ذاتها ، على القرآن أو الحديث أو الاجماع .

هذا وإنا لا نرى شيئاً جديداً ، من هذه الناحية ، لدى المتأخرين ، حتى عند الغزالي نفسه . وعلينا أن نقف عند النتيجة ذاتها إذا ما ارتقينا إلى السمناني . لقد فصل السمناني تصديق « المعجزات النبوية » المعلومة بالتواتر عن غيرها ، وهذا عمل يكاد يشبه تمييز الغزالي بين المتواترات والسمعيات . ثم يهتم السمناني بعزل كل طائفة من السمعيات عن سواها . صحيح أنه يحصي في ثبته قياس الفقهاء لأنه « أصل من أصول الفقه » حقاً . لكن علم الكلام يشتمل عليه ، إما بأنه مورد من الموارد العقلية ، وإما بأنه يؤدي دور أصل فرعي مأثور ، لأنه لا يؤدي إلا إلى أحكام شرعية فقط . ولنا أيضاً أن نذكر الدليل اللغوي أو الصرفي ، الذي لم يهمله المتأخرون .

من الظاهر إذن أن المسلك الحنفي الماتريدي ، ممثلاً بالبغدادي والنسفي ، قد ذهب ، في التنقيب النقدي الفلسفي عن قيمة العلم ، إلى أبعد مما ذهب اليه الأشاعرة . لكن ما يزال المسلك الأشعري هو الذي يمدنا بأدق العناصر الأساسية وأحكمها تنظيماً وأصلحها لاحصاء « الأصول » والمدارك . وإنما نستطيع أن نؤلف بين ما ورد عند السمناني الذي ما يزال « متقدماً » والغزالي الذي أضحى « متأخراً » ، لأنا لا نجد تنافراً بين موارد الطرفين . فإذا قمنا بهذا التأليف ، وجدنا تلك « المدارك والأصول » مرتبة على نحو ما يلي :

١) القرآن ، ٢) الحديث ، ٣) الاجماع ، ٤) الموارد العقلية ، على أن تضاف اليها الروادف الفرعية من صرفية ولغوية . ولنا أن نلاحظ أن مفكرينا لا يذكرون هنا استخدام العقل منهجاً في علم الكلام ، بل يتصورون الموارد العقلية «أصلاً للعلم» ليسخر في علم الكلام . فهم ينزلونها على مستوى واحد مع «المدارك» الأخرى التي إنما تأتينا بالوحي . حتى أنهم ليحصون الموارد العقلية أولاً ، فكأنهم يقدمونها على غيرها . ذلك بأن نظرهم موجه أولاً بالبحث عن الحجج التي يريدون منها أن «تضمن لهم الأدلة الصحيحة» . ولقد انتقلنا باحصائها إلى مستوى «الأصول» ، فتسامحنا بقلب النظام في الطرفين . لكن يجب ألا ننسى أن الأدلة «النقلية» ، وإن وردت عن «الوحي» أصلاً ، فقامت ، في ذاتها ، على أنها طائفة خاصة من العلوم ، لها حرمتها واعتبارها ، لم يفردها المتكلمون بمعزل عن سواها .

لقد فات المتكلمين أن يصوغوا لصالحهم هذا الضرب من التكييف المذهبي ، ثم يعززوه . وربما بدا لهم أن هذا الأمر يكاد يكون بديهياً بيناً في ذاته ، لأن «المدارك» التي أثبتوها تشبه ، من بعض الوجوه ، ما حددته منهجية الفقه الإسلامي من «أصول» رئيسة . على أن هذا لا يعني أن منهجية الفقه كانت تغني عن مثيلتها في علم الكلام . فإنه بقي على المتكلمين أن يواصلوا عملاً مركزاً كله على التدقيق والتوضيح : وهو عمل يتعلق باستخدام الأصول المستمدة من «الوحي» ، بل يتعلق «بمدرك عقلي» محتمل ، ما عساه أن يكون ، وكيف يستخدم[1] .

١ ذلك بأنه ليس للفقه «أصل عقلي» حقاً . وينبغي أن نذكر أن أصول التشريع هي : ١) القرآن ، ٢) السنة ، ٣) القياس ، أي الانتقال من جزئي إلى جزئي لتطبيق حكم على ما جد من الأحوال ، بعد اصداره على حال سبقت ، وفقاً للنص ، ٤) الإجماع . ويسعنا القول إن أصول التشريع «العقلية» حقاً هي الأصول الفرعية : العرف والرأي السديد القائم على الاستحسان أو الاستصلاح ، الخ ... – للاختلاف في وجهة النظر التي منها يستخدم العقل في الفقه (القياس ، « والأصول الفرعية ») وعلم الكلام ، انظر ما يلي ، ص ٢١٦ .

إن علينا أن نبحث عما لكل من المدارك الأربعة ، التي اكتشفنا وجودها في علم الكلام ، من مرمى ودعامة واستخدام . وإن علينا ، قبل ذلك ، أن نجيب عن السؤال التالي : ما عسى أن تعني مسألة « المدارك العقدية » هذه ، بالوجه الذي عليه وضحها علم اللاهوت المسيحي ، لنتخذ هذا كله مناراً يهدينا ، بعد ، في بحثنا .

ب ـــ في المسيحية

إن عبارة « المدارك اللاهوتية » أصبحت « مدرسية » مألوفة في علم اللاهوت الكاثوليكي . لكن البحث فيها لم يكيَّف مذهبياً إلا في عهد متأخر ، إذ أقبل عليه الراهب الدومنيكي مِلْكْيُور كانو ، في القرن السادس عشر . وإنما كان وحده المسؤول عن تصور هذه « المدارك » تصوراً مأخوذاً من شيشرون . قاصداً أنها من أدلة العلم اللاهوتي بمنزلة مسلحة الجنود [1] . إنّ « المَدْرك » ، في نظر كانو ، هو جملة من أصول متقاربة في المعنى تجمع بينها تسمية مشتركة . فيكون ، بمفهومه هذا ، مختلفاً عن المفهوم الذي ورد عليه في الاصطلاح الأرسطي حيث يدل المدرك على قضية كلية تعمم اطلاقها المنطقي ، فصلحت لأن تدخل في عدد كبير من الأدلة .

١ : – ملكيور كانو ومسألة « المدارك » : – لم يخل تقديم وجهة النظر الشيشرونية في المدرك من أن يفضي إلى لبس ما ، حتى في مفهوم العلم اللاهوتي . إنا في القرن السادس عشر ، عصر « النزعة الإنسانية »

---

١ انظر في « المدارك » ج ١ ، ف ٣ ، عمود ٦٢ .

الذي فيه لم ينفك إرَسْموس وأصحابه عن الاكثار من ذم «المدرسية». كانت إحدى شكاواهم الرئيسة، بل الأولى، أن العقيدة المقدسة أفسحت المجال، من تلقاء ذاتها، «للفلسفة اليونانية» كي تجتاحها وتخضعها لألاعيب العقل. ولا شك أن الجدل المشوه، في عهد انحطاط المدرسية، كان يقتضي مقاومة ما. لكن بوسعنا أن نقول أيضاً: إنه كثيراً ما كان يفوت ذوي «النزعة الإنسانية» الفهم الصحيح لطبيعة العلم اللاهوتي واللاهوتيات حكمة وعلماً. فلم ينصب ذمهم إلا على مفهوم العلم اللاهوتي الخاص «بالاسمية الأوكامية». على أنهم يشملون بهذا الذم، قليلاً أو كثيراً، القديس توما أيضاً. وهم يهاجمون، من حيث لا يدرون، «فقه الإيمان» الذي دعا اليه أنسِلْمُس وأغسطينوس. إنما فاتهم، أصلاً، ما كان يجب عليهم من توضيح مسلمات الوحي بوساطة عقل أشرق الإيمان فيه. إن «الأوكامية» التي قاوموها، كانت قد أثرت فيهم من حيث لا يدرون، فأهملوا «فقه الإيمان» وطلبوا الإبانات العقدية البسيطة ولم يبغوا أكثر من منجم، يستخرجون منه قواعد عقدية قائمة على بحث تاريخي محض في الأصول. لقد اكتشف القرن السادس عشر ثروة القدامى باقية في صعيدها الخاص وقرائنها التاريخية، وكان هذا كسباً حقيقياً. لكن ذوي «النزعة الإنسانية» انتهوا بهذا الاكتشاف إلى أن يقصروا نظرهم على الثروة الجديدة، وأن يعكفوا على ماض مغلق يأخذونه على حاله ثم يقفون له عنايتهم. ثم ها هم أولاء يتصورون أنهم عادوا إلى فكر الآباء ليعثروا عليه، فأرادوا أن يشملوا بحكم واحد تاريخ هذا الفكر والعلم المقدس. تلك هي مأساة النهضة في القرن السادس عشر على حقيقتها: لقد كان تصدع الفكر خميرة قد استكنت في «نزعة» إرَسْموس «الانجيلية».

والواقع أن مِلْكْيور كانو، خصم التصوف، والشيشروني النزعة،

كان بلا ريب من أشد لاهوتيي زمانه ميلاً إلى « النزعة الإنسانية »[1]. كان تومستياً ، وهو يريد أن يكون كذلك من صميم فؤاده ، فأراد أن يرد هجمات الخصوم عن علم اللاهوت والقديس توما . ولقد استطاع بعمله أن يبرز ، على نحو ما كان يتصور الأمر ، أصح ما انطوت عليه ثروة هؤلاء الخصوم ، أعني التواصل الذي عزوه بينهم وبين فكر الآباء . لكنه لم يبيّن أن سهام « الأرَسميين » كانت طائشة عن مرماها ، لأن ذوي « النزعة الإنسانية » إنما كانوا قد فقدوا الحس اللاهوتي الصحيح . بل عني غير مرة بأن يثبت أن سهامهم ، إذا أخطأت غايتها ، فذلك لأن علم اللاهوت كان ، في معظمه على الأقل ، على ما كان يتمناه ذوو « النزعة الإنسانية » أن يستوي[2] . فأدى به هذا ، من دون أن يدري ، لا إلى أن أسقط ، بل إلى أن خفض شأن « فقه الإيمان » ، ذلك المجهود الذي يبذله ، في ضوء الإيمان وإشراقه، عقل يريد المزيد من الشرح والتقدم .

وها هو ذا تمييز رئيس ، لا بدّ من ذكره ، فيما يبدو ، لتقدير

---

١ لم يكن كاجتان ، هو الآخر ، غريباً على عصره ، بل كان قادراً على أن يفهم ميول هذا العصر ونزعاته . ولكنه لم يتأثر به ، قوة ووجهاً ، مثلما تأثر به دومنيك سوتو ، وفرانسوا ده فيتوريا الذي كانت تصله بإرسموس مراسلة ودية . وهو الذي بادر إلى « الاطلاع على فكر الآباء واستخدام لغة أدبية في العلوم اللاهوتية » (مندونيه ، المقال « كانو » في DTC). ثم جاء كانو واتخذ هذه النزعة خطة ومذهباً من وجه ما .

٢ « مهما يكن الأمر ، فإن الإتجاه الذي أخذ به فيتوريا وكانو في الأبحاث اللاهوتية كان يتجاوب مع رغبة الكثيرين من المفكرين في زمانهما . ثم إنه فند ، بين أيدي الناقمين على المدرسية من ذوي النزعة الإنسانية ، دليلا طالما كانوا يسيئون استخدامه » (مندونيه ، المرجع المذكور) . وهذا صحيح . وإن اللاهوتيين ذوي النزعة الإنسانية ، لم يسعهم إلا أن يؤدوا لعلم اللاهوت خدمة جليلة ، إذ تولوا ما كانت تنطوي عليه قضية الخصوم من « شيء صالح ». لكن ينبغي أن ينزل هذا « الشيء الصالح » مكانه الحقيقي ، لا أن يؤخذ (بانسياق ربما كان متقيداً ، عن غير وعي ، بجدل تجاه الخصم) قطباً أساسياً لتفكيرهم كله .

الأثر الفكري العظيم الذي وضعه كانو في « المدارك اللاهوتية » . إن الغاية من إحصاء « المدارك » وتحليلها تقدم منهجي لا ينكر . وكذلك القول في ما يلقيه هذا البحث من ضوء على طرح المسائل الذي يجيء عملاً تمهيدياً يقع من علم اللاهوت في نطاقه . فلقد كان عمل « كانو » في هذه المرحلة من البحث ، كسباً لا يقدر . لكن يستخرج من هذا العمل ، في تعلقه بما لاستخدام « المدارك » من طرق ، نتائج أدت إلى خلاف ما كنا نتوقع . بمعنى أنها أسفرت عن توقف في المضي ، بل عما يبدو كأنه تأخر وتخلف . وكذلك القول في ما يكاد يكون تساوياً ، يثبته الرجل بين استخدام « المدارك » من ناحية ، ومعنى العمل اللاهوتي ومرماه من الناحية الثانية . فتصبح وظيفة اللاهوتي ، في ذاتها ، أن يأتي بأحكام وصفية يبديها في ضوء أمهات المراجع ، وتحول دون المجهود الذي يجب أن يبذل في التوضيح والتنظيم الفكريين .

إن بوسعنا أن نقول : إن « كانو » ينتقل ، أو يكاد ينتقل مباشرة من تبين المواد في طرح المسألة إلى « الحكم » اللاهوتي بالذات . فيتحول عمله إلى بحث في المدارك الجدلية قائم على إهمال التحليل الدقيق . وكان « لذوي النزعة الإنسانية » أن يقروا عيناً بذلك . إذ أن علم اللاهوت كاد بذلك أن يستحيل جهازاً مؤلفاً من مذكرات أحكام تدوينها . وإنما يجب أن ننتهي بحكمنا إلى هذا الحد ، فيما نعتقد ، إن أردنا أن نفصل بين السلبي والإيجابي ، مما أتى به كانو . ولا شك أن نظرية الرجل في المدارك كانت شيشرونية أكثر مما هي أرسطية [1] ، حتى في تطبيقها

---

١ كان كانو يقرأ شيشرون . ولقد اطلع مباشرة على كتابه « الطوبيقا » . (راجع غرديل ، المقال « المدارك اللاهوتية » ، في DTC ، عمود ٧١٤) . إنما كان مديناً بصورة أقوى في صياغة مداركه ، لكتاب رودولف اغريكولا « في الاكتشاف الجدلي » (كولونيا ، ١٥٢٧ ، باريس ، ١٥٢٩) . ولقد تبعه عن كثب ، حتى في ردوده على جدل أرسطو (المرجع المذكور ثم أ. لانغ ، المدارك اللاهوتية ، ج ١ ، ف ٣ ، ص ١١ — ١٤) .

على تبين مواد المسائل . لكنا لا نستطيع أن نكتفي بما لم يكن إلا محاولة اقترحها الأب غرديل لإثراء كانو واستدراك ما فاته ، قاصداً بها أن يزيد تقريب ما بين « المدارك الأرسطية » و « المدارك اللاهوتية » من موازاة ، كي يكسب هذه « المدارك » الأخيرة شيئاً من الحظوة التي أحرزها كتاب أرسطو « في الجدل » بدقة أسلوبه المنطقية [1] . فإن « الطابعية » التي يقترحها الأب غرديل ، بعد أن استنبطها . هذه المرة ، بالطرق الأرسطية . لن تكفي لاستيعاب حتى مجرد العمل الذي به نتبين المواد اللاهوتية . بله أن تدعي ، وحدها بالذات ، انها هي البحث عن الأدلة في بنيته المعنوية . ومهما كان من أمر ، فإن القديس توما لم يكتف بذلك [2] .

وما من ريب في أنا نستطيع أن نكتفي بالمقارنة بين « المدارك اللاهوتية » في نظر كانو والكثيرين الذين تبعوه ، على هذا الصعيد ، من اللاهوتيين المسيحيين المتأخرين ، وبين طرق علم الكلام المنهجية . لكنا ، إن فعلنا ، نكون قد حكمنا على أنفسنا بإساءة التقدير لهذه الطرق . إنما نطلب من كانو إحصاءه العام في « المدارك » لنتخذه مرجعاً وشاهداً . ثم إنا سوف نلجأ ، لدى الحاجة ، إلى التمييزات التي أدلى بها في المسائل أو الأحكام اللاهوتية . على أنا لن نتردد في أن نتناول الأمور ، غير مرة ، من وجهة في النظر تخالف وجهته ، لدى تقديرنا حتى لاستخدام « المدارك » في العمل اللاهوتي ، ومسالك تخريجه .

٢ . إحصاء المدارك : ها هو ذا أولاً تصنيف « المدارك » ، وفقاً

---

١ المدارك .... ، عمود ٧٤٢ .

٢ راجع ما يلي : ص ٢٣٢ – ٢٣٤ و ٢٤٣ – ٢٤٧ .

للجدول الذي أثبته الأب غرديل [1] ، من خلال نتاج كانو . ولقد ظل هذا التصنيف إجمالاً وارداً في الكتب المدرسية المتأخرة .

١ – « المدارك الأصلية » :

أ – الأساسية أو الأصول .

– الكتاب المقدس .

– النقل المأثور عن الرسل .

– التفسيرية :

ب١ – القطعية .

– الكنيسة الكاثوليكية .

– المجامع .

– البابا بصفته الإمام الديني الأعظم .

ب٢ – المحتملة .

– تعاليم الآباء القديسين .

– تعاليم اللاهوتيين المدرسيين ورجال القانون .

٣ – المدارك الفرعية :

أ – العقل المحض أو الطبيعي .

ب – الفلاسفة ورجال القانون .

ج – التاريخ والتقاليد البشرية .

---

١ المدارك .... عمود ٧١٧ – ٧١٨ .

ليس من موضوعنا أن نحلل تفصيلاً كل « مدرك لاهوتي » ، في المسيحية ؛ كما أنه ليس علينا أن نناقش أساس التسميات والتمييزات الواردة . وإنما نبقى دائماً على صعيد « كانو » ذاته ، فنكتفي ببعض الملاحظات التي يمكن أن تلقي ضوءاً على الدور الذي يقوم به كل مدرك .

الواقع أن المدارك الثلاثة المسماة « تفسيرية قطعية » ليست ، إذا فهمت على وجهها الصحيح ، إلا مدركاً واحداً . ولقد أشار كانو ذاته إلى ذلك . على أن هذه الوحدة ازدادت وضوحاً وقوة إذ أعلن أن الإيمان المسيحي يفرض الاعتقاد بأن البابا معصوم عن الخطأ ، عندما يلقي ، بصفته الإمام الديني الأعظم ، تعليماً يتعلق بالعقائد والإيمان . ولنا أن نقول : إن تحديد المجمع الفاتيكاني الأول لم يكن إلا توضيحاً وشرحاً لما يجب أن يعترف به من قيمة تفسيرية قطعية لتلك المدارك الثلاثة ، الموحدة في الإمامة التعليمية الدينية العظمى القائمة على رأس الكنيسة .

ولكن هذه الإمامة التعليمية لا تضاف إلى « المدارك الأصلية » إضافة ملحقة فحسب ، بحيث تصبح تلك وحدها مكلفة بشرح هذه وتكميلها وإثرائها . بل تلابس الأولى الثانية من الباطن ، وهي لهذه الثانية سندها الأقوى . ولا يكون « المدرك الأصلي » الجوهري ، أعني الكتاب المقدس ، أساساً ثابتاً لأبحاث اللاهوتي ، إلا بمقتضى التحديدات التي تضعها الكنيسة حول هذا الكتاب . مثال ذلك استحالة ورود الخطأ في الكتاب المقدس ، وإثبات النص المشتمل على الوحي ، ومدى هذا الوحي وطبيعته ، وعدد الكتب المقدسة المعترف به شرعاً . ونقول فيما يتعلق بهذا التحديد الأخير : إذا كانت شرعية أحد الكتب المقدسة مجهولة أو مناقشاً فيها ، لا يسعنا أن نستخرج مقياس شرعيتها من الكتاب

المقدس ذاته ، وإنما تحدد الكنيسة ، بإلهام إلهي ، الكتب المقدسة التي تكون مرجعاً موثوقاً به في الإيمان . ويسعنا القول : إن هذا الدور التعليمي الذي تقوم به الكنيسة في علاقتها بالكتاب المقدس هو الذي يفصل أساساً مفهوم المسلمات اللاهوتية في علم اللاهوت الكاثوليكي عن هذا المفهوم ذاته في علم اللاهوت البروتستنتي .

وإنا نعود دائماً إلى هذا الفرق لنجده في تقديرنا « للمدارك » الأخرى كلها . فانما تتصل بالسنن المأثورة الرسولية من خلال إمامة الكنيسة العظمى ، لأن الأولى محفوظة حيـــة في الثانية . ولقد وضح مِلْكْيور ذاته ما يختلف به علم اللاهوت ، في تحديده هذه السنن ، عن وجهة البروتستنت في نظرهم .

وما أكثر ما يسوغ لنا أن نقول عن استخدام « المدارك التفسيرية المحتملة » . فإذا اكتفينا عن طواعية بأن نشرح هنا تحليلات كانو ، لاحظنا أن هذه المدارك هي ، للعالم اللاهوتي ، أعلام هادية . على أن هداية العلم تكون محتملة أو يقينية أو شديدة اليقين حسب الحالات ، وحسب ما للآباء والعلماء المتفقين في النتائج من عدد ومكانة ، وأخيراً حسب المواد المنظور فيها . فنعود إلى قولنا : إن استخراج الحكم الوصفي هو الذي يحدد وحده ، في نظر كانو ، عمل اللاهوتي . بقي أنه إذا وقع إجماع الآباء على عقائد الإيمان ، لم يعد للخطأ مجال . — وكذلك الحكم في « المدرك » السابع ، ولو لم يكن من القوة في حكم المدارك السابقة . فإن نقض فكرة أجمع اللاهوتيون عليها ، في مادة مهمة ، ضرب من المعاندة والتهور ، ونقض هذه الفكرة ، في مادة من مواد الإيمان والأخلاق ، يكون موقفاً قريباً إلى الهرطقة . أما رجال القانون فلا يمكن أن يتخذوا مراجع في الإيمان والأخلاق . وكذلك القول في الخلقيات الإنجيلية والطبيعية : فإن على رجال القانون أن يتبعوا اللاهوتيين

هنا إذ يحددون الأصول الأولى في القانون الطبيعي والفائق للطبيعة . لكنهم هم المراجع الثقات في ما يتعلق بعادات الكنيسة والنظم الدينية والقوانين الكنسية والعقوبات الشرعية .

هذا وإن « كانو » ينتهز البحث في « المدارك الفرعية » فرصة ، ليحدد المنزلة التي يريد أن يسلم بها للمنهجيات الطبيعية المحضة في « اكتشافه » الأسلحة اللاهوتية . أما دور العقل في قواه الطبيعية ودور الفلاسفة ، فيحددهما بالمبدإ التالي : ليس العقل حاكماً بل هو محكوم ، وليس القياس سائداً بل هو مسود . أما إجماع الفلاسفة الذين صحت أصولهم فله أهمية عظمى في المسائل الفلسفية . ويلاحظ كانو أن آراء القديسين أغسطينوس وتوما الفلسفية جديرة باعتبار عظيم . — ولا يسعنا هنا إلاّ أن ننبه إلى ما أحدثه عالمنا من انفصال جديد . لا شك أن العقل عنده ليس ، كما كان في علم الكلام ، « مدركاً » أساسياً في مقـــام الأصول الموحى بها أو القائمة على مسلمات الوحي . لكنه ، مع ذلك ، يحدد في ذاته على أنه « مدرك » . وإنه لكذلك حقاً على المستوى الذي نتبين فيه المواد اللاهوتية . بيد أن هذه الوجهة في النظر هي التي ينطلق كانو منها وحدها ليضم إلى ما سلف ذكره ، كل المجهود النظري ؛ على أنه لا ينكر هذا المجهود ، بل يدفع عنه هجمات ذوي « النزعـــة الإنسانية » . إلا أن المؤسف هو أن عالمنا لا يتصور ، عند ذاك ، هذا المجهود أداة للبحث . فيؤدي به الأمر ، في الآن نفسه ، إلى أن يفرط في التبسيط ويطمس طريق اللاهوتيات العلمي .

ثم يقول « كانو » أخيراً : إن اللاهوتي يستطيع أيضاً أن يتزود لعلمه من معطيات التاريخ والتقاليد البشرية . ولا شك ، كما يلاحظ الأب غَرْدِيل ، أن تحليلات الرجل في الموضوع أصبحت قديمة . ويجب أن يستخدم هذا « المدرك » الأخير ، على صعيده الخاص ، وفقـــاً

للاكتشافات التاريخية وتقدم التاريخ ذاته . فضلاً على أنه ينبغي توسيع النظر وتركيز الأبعاد التاريخية في اللاهوت على اتجاهين ، في ما نرى ، وإن شئت فقل على مرحلتين في التخريج . نعني تركيز هذه « الأبعاد » أولاً على وظيفة علم اللاهوت الوضعي التمهيدية ، من غير أن ننسى تاريخ العقائد وعلم اللاهوت ذاته ، وثانياً على تاريخ نجاة الإنسان ، على الوجه الذي يستطيع « فقه الإيمان » أن يتبين به معالمها .

- ٢ -

تحليل « اصول » علم الكلام ومرماها العام

أ ـــ ملاحظات تمهيدية

إن المسألة هنا تفرض علينا بنوع خاص أن نتجنب العجلة في تصور المعادلات بين الإسلام والمسيحية .

ذلك بأن أجهزة المراجع تختلف في الإسلام عنها في المسيحية . فيغرينا هذا بإقامة ما يشبه جدول موافقات بين « وسائط العلم » عند المتكلم المسلم ، وقد أصبحت « أصولاً » ، وبين « مدارك » اللاهوتي الكاثوليكي . ألسنا نستطيع أن نتبين شيئاً من التوازي بين الكتاب المقدس والقرآن ، وبين السنّة الرسولية المأثورة والحديث النبوي ؟ على حين أن الإجماع الذي يكون « قطعياً » تبعاً لأسبقيته أو عموميته يتجاوب مع « المدارك التفسيرية » المختلفة . ثم يمكننا أخيراً أن نقابل العلوم والأدلة العقليـــة « بالمدارك الفرعية » .

لكن الذي نعتقده هو أن هذا النمط من التفكير ضرب من التزييف لمسألة علم الكلام ذاتها ، في موضوع هذا العلم ومنهجيته . إن موضوع البحث المباشر في الإسلام ليس « أصول » العقائد ، بل طرق العلم ومناهج « الأدلة » . ثم إن هذه الطرق والمناهج لا تجمع تبعاً للموضوع الذي تعين على إدراكه ، والضوء الذي تقع فيه ، بل تبعاً لوجه اكتسابها من الناحية النفسانية والمنطقية . وهذا يفضي بنا إلى أن نقابل « المدرك الفرعي » الأخير عند كانو ، أي « التاريخ والتقاليد البشرية » بالحديث الإسلامي كما أُحصيَ في المتواترات .

ثم إن العقل ، من نحو آخر ، كان عليه أن يقوم ، في علم الكلام ، بوظيفة عظمت أهميتها يوماً بعد يوم . وخير شاهد على ذلك ، هو أنا إذا تصفحنا بعض مقالات « المتأخرين » ، مثل « المحصّل » للرازي ، خيل إلينا أن البديهيات والاستنتاجات العقلية باتت وكأنها هي « المدرك الحقيقي » الأول . أما القرآن والنقل المأثور فلا يقومان إلا بدور المعزز المثبت في معظم الفصول الطويلة في الله وصفاته . ولعلهما يقومان مقام العقل في الفصول المخصصة للمسائل « السمعية » . لكن الوقوف عند هذا الحد يشبه أن يكون غدراً ينال من علم الكلام وعلم اللاهوت في الوقت نفسه . يجب ألا يكون نظرنا في أدلة الكلام العقلية قائماً على ردها إلى موارد عقل نتصوره « مدركاً » . إنما ينبغي أن نقيس هذا النظر بمنهجية علم اللاهوت العقلية ، كما فعلنا في فصلنا السابق . فنرى حينئذ أن الفصل الحاجز بين علم الكلام وعلم اللاهوت يقع وفقاً لما بين العقل والإيمان من علاقات ، ينظر إليها ، هنا وهناك ، من خلال أصول مختلفة كل الاختلاف .

ولا بدّ أن نكون شديدي التيقظ إلى تلك الفروق ، في سياق بحثنا هذا . ولسوف نذكر هنا — رغبةً منا في مزيد الإيضاح للقارئ

الأجنبي ـ شيئاً عن الأصول الحقيقية التي يستمد منها علم الكلام أدلته . لكن ينبغي أن نذكر أيضاً أن مقالة واحدة في علم الكلام لم تُستَهَلّ بتحليلٍ لموادّ القرآن والسنّة والإجماع ، ولا بإمكان استخدام هذه الأصول (*) . ولا ننس أن هذا التحليل إنما خرّجه الأصوليون لصالحهم في تمهيدات الفقه وأصوله . ولئن عاد علم الكلام إلى بعض هذه الأمور ، فإنه لم يتناولها من قبيل المنهجية والتمهيد التفسيري في المقالات ، بل من حيث إنها جزء عضوي في وجهة النظر إلى مسائله . هكذا كان الأمر مثلاً في تفسيرِ القرآن لدى بحث الكلام صفةً من صفات الله ، وفي الناسخ والمنسوخ من الآيات والأحاديث المتعلقة بأزلية النبوة المحمدية ، وهلم جراً ...

ينبغي لنا إذن أن نحدّدْ مسلكين من المسائل : أولها مسلك بعض المسائل الناشئة عما يتعرض له القارئ الأجنبي ، بصورة دائمة ، من تخيّلِ مقابلات بالتواطؤ بين الأدلة النقلية الإسلامية و « المدارك اللاهوتية » في المسيحية . وثانيها مسلك إسلامي محض يتعلق بمسائل تُعالج في طائفة من فصول علم الكلام ، ينبغي أن نرد اليها القدر المنهجي الذي سلّم به علماءُ الفقه وحدهم .

ب ـ النص القرآني

إن القرآن ، في مسلك أهل السنة والجماعة ، يُحاط بإجلال خاص ، وينظر إليه على أنه صفة إلهية ، ما دام هو كلام الله غير المخلوق . ولذلك سنطيل الوقوف عند هذا « الأصل» و « المدرك» .

ولنا هنا ملاحظة تمهيدية حافلة بالنتائج : إن الإسلام لا يعرف إمامة عظمى في التعليم الديني . لقد قال الشيخ محمد عبده : « ليس في الإسلام بوجه ، ما يسميه بعضهم سلطة دينية »[1] . أما الخليفة ، فإنه يحل محل النبي ، وهو الإمام الدنيوي المكلف بالسلطة التنفيذية في الأمة . أعني الحفاظ في هذه الدنيا ، على ما سنّه القرآن من تعاليم جامعة بين الدين والسياسة ، وعلى « الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر » . وليس له قط سلطة دينية تشريعية خاصة (*) . لا شك أن في الإسلام علماء الشريعة الذين يعترف مبدئياً ، لما يصدرون من أحكام ، بقدر من العصمة ، إذا وقع منهم إجماع على هذه الأحكام . لكن الذي يواجهنا ، هنا أيضاً ، هو تكليف اتحدت فيه السياسة والدين يقصد منه الشرح والتطبيق العملي أكثر مما تقصد تلك السلطة الروحية التي تحدد وتحكم شرعاً . وسوف نعود إلى هذا الموضوع لدى بحثنا في الإجماع .

١ . — المصحف الرسمي : ومهما كان من شيء ، فليس في الإسلام من إمامة دينية تعليمية عظمى تستطيع أن تحدد المصحف وعصمة نصوصه ، وما يتصل بهذه النصوص من قواعد التأويل (*) . وإنا لنعتقد أن المسلم ينفر أشد النفور من مجرد تصوره مثل هذا التحديد ، متعلقاً بالقرآن . فإنما يصدّق القرآن بالقرآن ، وإنما يُدرك صدقه بالبداهة والتبيان الباطن[2] . ويجب أن نذكر هنا أن الإسلام لا يعرف

١ الإسلام والمسيحية أمام العلم والتمدن ، طبعة القاهرة ، ١٣٥٧ هـ ، ص ٦٢ . انظر أيضاً رشيد رضا ، الخلافة أو الإمامة العظمى ، ص ١٢٤ و ١٢٥ ، الترجمة الفرنسية لهنري لاووست ص ٢١٠ و ٢١٢ .

٢ قد يسعنا أن نذكر ، بما يشبه أن يكون المعنى ذاته ، المعيار الباطن للكتاب المقدس عند البروتستنت المحافظين على عقيدتهم . لكننا سوف نرى أن مفهوم « المسلم » البروتستنتي لا يلتقي تماماً مع ما يقابله في الإسلام .

مفهوماً للوحي يتلاقى مع المفهوم المسيحي . إن الموحى إليه في المسيحية علة وساطية حرة ، يحركها الله العلة الأولى وصاحب الوحي ، وفقاً للوجه الذي قامت هي عليه حرة . ثم إنه يسع الموحى إليه أن يسخر لغايته الآثار والمستندات البشرية ، ويحور فيها تبعاً لأسلوبه ولسانه الخاص . على حين أن الوحي ، بصفته «تحريكاً فائقاً للطبيعة» ، يتكفل له ، في كل كلمة يستخدمها ، بالعصمة عن الخطأ ، ويسوقه إلى أن يدون ما يريد الروح القدس أن يدوّنه . وهذه جملة من المفهومات غريبة ، بوجه الاطلاق ، على وجوه الفكر في الإسلام (*) .

هذا وإن الإسلام ينزه الوحي المتعلق بكتابه عن كل معنى يدنيه من الإلهام [1] . فإن القرآن في نظره ، هو الكتاب الموحى به كله ، حتى في أقصر لفظة من ألفاظه . أوحى الله به للنبي بوساطة الملك جبريل . وإنا نعود إلى القول : إن النبي لم يكن علة وساطية حرة ، بل علة وساطية مسخرة ، وهو آنذاك صدى أمين للكلمات التي سمعها أو قرأها حينما كان ينزل الوحي عليه . ثم إن القرآن «وحي» نصه ثابت أزلاً ، وهو كلام الله بالذات . ولقد تصوره علم الكلام في عهده الأول ، أثناء جهاده مع المعتزلة ، كتاباً «غير مخلوق» .

ثم إنه وقع حادث تاريخي يشبه أن يكون قد سهّل نجاح مثل هذا التصور ، وهو أن الخليفة عثمان أثبت مصحفاً واحداً [2] . فاعتبروا ترتيب السور ذاته أمراً غير قابل للتغيير . إن المفسرين والعلماء المسلمين

---

١ لا يعرف الإسلام بشراً « بلغه الوحي بالإلهام » ، بل أنبياء ورسلا يتلقون « الوحي » من الله . ثم إن « الوحي » المسيحي يعبر عنه باصطلاح أجنبي تقابله في اللغة العربية لفظة « الإلهام » . لكن « الإلهام » أولى به ، عند ذاك ، أن يدل على « وحي شخصي خاص » .

٢ راجع الجزء الأول ، ف ١ ، ص ٢٨ .

يعلمون حق العلم أن هذا الترتيب ليس ذلك الذي جاء عليه الوحي ، كما أنهم يعلمون على وجه التقريب تاريخ السور المنزلة في مكة وفي المدينة . على أن الباب هنا ما يزال مفتوحاً للمناقشة ، ولا سيما حول السور الأولى (*) ، أيّ السور هي ؟ لكن إجماعاً ما تحقق على أن تكون سورة الإخلاص [1] .

لقد اجتهد بعض الباحثين الغربيين ، مثل الدكتور جِفري [2] ، في أن يصوروا تاريخ مصحف عثمان في مختلف أطواره . لكن مثل هذه الأبحاث ليس من طبيعتها أن تؤثر على الفكر الإسلامي في الظروف الحاضرة . على أنه من المحتمل ألا يؤدي ما بين أيدينا من المستندات بتلك الأبحاث إلا إلى فروق تكاد لا تذكر . فإن مضمون النص في ذاته يبقى بعيداً عن كل منال ، ولا يقصده هؤلاء الباحثون على كل حال ، أكثر مما يقصدون بالذات الأصل الذي بمقتضاه تنزه الآيات القرآنية مطلقاً عن كل مس وتغيير . ومهما كان من أمر ، فإن النص القرآني ذاته مـا زال يتمتع بديمومـة وعصمة عن الخطأ مطلقين ، طوال تاريخ علم الكلام ، وحتى في يومنا هـذا . أمـا مسألة الناسخ والمنسوخ من الآيات ، وهي نوع من « النقد الحواني » في القرآن فقد بحثت منذ زمان بعيد ، ووضعوا ثبتاً لهذه الآيات أصبح معروفاً [3] .

---

١ هي في المصحف ، الثامنة والعشرون .

٢ « مواد لتاريخ نص القرآن » ، ولقد سبق ذكره .

٣ كذلك نجد آيات عديدة ، تصوروها واردة بوحي متأخر ، تنسخ آيات أخرى كان الوحي بها قد سبق ، حتى ولو ورد ذكر الآيات الأولى قبل الآيات الآخرى في ترتيب مصحف عثمان . أما نظرية نسخ آيات بأخرى قرآنية ، فإنها تستند إلى النص ذاته . (راجع قرآن ٢ : ١٠٠ ، وأيضاً ، على الأقل فيما يتعلق بالاصطلاح ، ١٦ : ١٠٣) . وهذا وان ابن سلامة (قرن ٤ — ٥) وعبد القاهر بن تابر (التاريخ ذاته) وغيرهما قد وقفا للمسألة مقالات خاصة .

على أنه يلاحظ هنا تمييز يدرك من ناحيتين . ففي القرآن آيات تتلى ، قد نُسخ ما تشتمل عليه من أحكام شرعية (مثلاً : ٢ : ٢٤١ التي نسختها ٢ : ٢٣٤) . وهذه الآيات هي الأكثر عدداً . ثم إن آيات أخرى ندر ورودها ، قد نسخت تلاوة ، أي في المصحف ذاته ، ولكن يظل العمل جارياً بما اشتملت عليه من أحكام شرعية . هـذا وإنهم يسلمون بشرعية بعض الاختلاف بين المذاهب الفقهية . فرب مذهب تصور ذووه مثلاً نسخ آية « تلاوة وحكماً » ، وآخر احتفظ ذووه « بالحكم » الذي تنطوي عليه هذه الآية [1] . لكن المصحف القرآني « تلاوة » ، يظل لدى الجميع معترفاً به في وحدته الكاملة . ويسعنا القول : إن غياب كل إمامة تعليمية حية ، إن أتى إلا ليزيد في تصور « الكتاب » أمراً مطلقاً منزهاً عن كل مسّ . فكل مناقشة حول ما يسمى « صحة النصّ » أو « إثباته العلمي » أو « مصـادره البشرية التاريخية » ، توشك ، إذا طبقت على القرآن ، أن تكون كفراً في نظر الإسلام . (٥)

٢ . — التفسير وعلم الكلام : — كل الذي سلف ذكره إنما يتعلق بالنص في ذاته . فما عسى أن نقول عن استخدامه في علم الكلام ؟ إنا نعود لنجد مسألة تأويل القرآن التي درسناها في مقابل استخدام فكر الآباء المسيحيين لنص الكتاب المقدس . على أنه كان تعويلنا هنـاك على الناحية التاريخية أشد ، أما هنا فنحصر مسألتنا في قرائنها الإسلامية فقط .

لا شك أن آيات القرآن ترد عند المتكلمين على أنها المرجع الأوثق الأعلى ، حججاً وأدلة . وإنها تقوم من هذه الناحية بأدوار ثلاثة :

---

١ انظر الباجوري ، جوهرة ، ص ٨٠ – ٨١ .

فإما أن تؤخذ منطلقاً لسياق البحث مبنياً على أن المسائل الأولى ، التي طرحت في علم الكلام ، كانت ، في الأصل ، منبعثة من الاختلاف في التأويلات التفسيرية . وإما أن يعول عليها أدلة ، سواء أكانت تؤيد نظراً جدلياً أم تثبت برهاناً قاطعاً تضفي عليه التجلة والتعظيم . وإما أن تحل ، أخيراً ، أدلة محل كل مورد عقلي ، في ما يتعلق بالسمعيات ، كما هو الأمر في الأخرويات أو الأحكام الشرعية أو الصفات الإلهية الثلاث ، أعني الكلام والسمع والبصر .

إنما كان غياب كل إمامة تعليمية عظمى هو المثار ، في هذا الاستخدام بالذات ، لأكثر من مشكلة . إنا نعلم كم يطيب للنسق القرآني لأن يطلق الأنفاس لاهثات ، والأنغام صادعات ساحرات ، والنبرات حادات عاليات [1] . إن فيه آيات ، إذا أخذت في ألفاظها ، قابل بعضها بعضاً ، وإن شئت فقل : عرضت للأمر الواحد من وجهيه المتقابلين ، إذ تتناول كليهما من ناحية مختلفة ، من غير أن توفق بينهما . وأدى هذا بالمذاهب المتخاصمة إلى أن استخدمت آيات مختلفة ، وقاوم كل واحد منها الآخر بآيات قرآنية (•) . ولقد برز هذا الأمر بنوع خاص في جدل القدامى حول القدر . فأخذ الجبرية يذكرون آيات كثيرة تثبت سابق العلم الإلهي بأدق معناه . على حين كان القدرية يتذرعون بنصوص أخرى لم تبد أقل وضوحاً في توقف الجزاء على أفعال الإنسان ، وفي علاقة هذه الأفعال بالإرادة البشرية [2] . فضلاً على أنه قد حدث ، غير مرة ، أن استخدمت المذاهب المتخاصمة نصاً واحداً أخذ بمعان

١ راجع في الموضوع التحليل الذي كان في منتهى الصحة ووضعه ج. م. عبد الجليل ، القرآن والفكر الإسلامي ، ETI ، الفصل الرابع من السنة ١٩٣٩ .

٢ راجع ، للحالة الأولى ، القرآن ٦ : ١٠٢ ، ١٠ : ١٠٠ ، ٣٧ : ٩٤ ، ٩١ : ٨ . وللحالة الثانية القرآن ٢ : ٧٣ ، ٣ : ١٢٧ ، ١٨ : ٢٨ الخ .... وانظر الجزء الأول ف ١ ، ص ٣٧ وحاشية ٢ .

مختلفة بعضها عن بعض [1] . وكان الجدال حينئذ حول مسألة التفسير كلها .

ا . — المبادئ : — لقد ساد مشكلات التفسير التي أثارها القرآن في الإسلام طائفتان من المسائل . وتتعلق الطائفة الأولى بالسؤال التالي : كيف يجب أن نفهم الألفاظ ذاتها ؟ هل ينبغي شرحها بالمطابقة أم بالتضمين أم بالالتزام ؟ يقول الغزالي : لا نستطيع أن نمضي بالالتزام إلى غير نهاية ، فلا بد من أن نكتفي بالنمطين الأولين . ولقد خالفه ابن تيمية في ذلك ، فقال بالأنماط الثلاثة ودعا ، مثلاً ، إلى احتمال معان ثلاثة لكل من أسماء الله الحسنى [2] . إذ أن لكل اسم إلهي معنى بالمطابقة أو التعادل يدل على الذات الإلهية والصفة التي تناسبها ، ومعنى بالتضمين يدل على ذات الله في صفته وعلى صفته في ذاته ، ومعنى بالالتزام يأذن منطقياً بالانتقال إلى الصفات الأخرى لما بين الصفات المختلفة في الذات الواحدة من ارتباط متبادل [3] .

أما الطائفة الثانية من مشكلات التفسير فإنها تتعلق بناحيتين . أولاهما ، هي التمييز بين الحقيقة والمجاز الذي كان مجهولاً لدى الأصوليين الأُوَل ، وأحدثه المعتزلة . والأخرى التمييز بين المحكم والمتشابه .

لقد عاد ابن تيمية إلى تعليم الحنابلة المعروف في كلام الله القائم بذاته ، فحل هذه المشكلات بإثبات وحدة القرآن التأليفية الكاملة . وإنه ليرى أن التمييز بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي يزول أمام الجهد المبذول لإدراك المعنى الذي يريده « المتكلم » . أما التمييز بين

---

١ مثال ذلك النصان القرآنيان ٧٥ : ٢٢ — ٢٣ و ٣ : ٥ . انظر ما يلي .

٢ راجع هنري لاووست ، ابن تيمية ، ص ٢٣٢ .

٣ المرجع ذاته .

« المُحكمات » و « المتشابهات » ، فلا يذكر إلا نظراً لجهلنا . والأولى بنا أن نعترف بعجزنا هنا ، بدلاً من أن نحاول تأويلاً فاسداً [1] . لكن شتان ما بين هذه القواعد التي تفرض تقيداً بالظاهر جاء على أشده وبين أن يعمل بها دائماً ، سواء أكان قبل ابن تيمية أم بعده . وليس من العبث أن نلخص هنا المواقف المتقابلة من هذه الناحية [2] .

ب . — من الظاهريين إلى المعتزلة : — إنا نعلم الدور الذي قام به ، في نشأة علم التفسير ، تأويل الآيات الوارد فيها وصف الله بأوصاف بشرية (*) . فنعود هنا إلى المسألة التي المنا بها في فصولنا التاريخية [3] والمتعلقة بالمعنى الدقيق الواجب إطلاقه على طرق المجاز والتأويل في التفسير القرآني . أما المجاز فيستتبع في مادته صورة التجاوز ، ويقتضي هنا مجاوزة المعنى « الظاهر » . إن معنى المجاز أصلاً هو الاستعارة . وهذا المعنى هو الذي تؤخذ عليه اللفظة بدلالتها الفنية في علم البيان . أما التأويل ، فيدل ، في مادته ، على معنى الشرح والتفسير بوجه عام . على أنه لا يؤوَّل من النصوص القرآنية إلا تلك التي لا نطمئن إلى معناها الظاهر . والواقع أنه ربما قام تخريج التأويل على عنصرين أساسين : الصيغة البيانية المعروفة بالمجاز أو الاستعارة من ناحية ، و « الصورة » التي لم تلبث أن أصبحت « المثل » ، أو « التمثيل » من ناحية ثانية . ولقد أدى إلى إبرازها البحث عن معنى النصّ الباطن تحت تأثير تيار فكري جاء من فيلون ومن مدرسة الاسكندرية المسيحية .

---

1 المرجع ذاته ، ص ٢٣٣ . في ما يتعلق بموقف ابن تيمية من الوجوه كلها ، راجع كتابه « بغية المرتاد » الذي سبق ذكره .

2 إنا نتبع في هذا كله غولد زيهر في كتابه « اتجاهات ... » .

3 راجع الجزء الأول ، ف ١ هنا وهناك ، وخاصة الجزء الثاني ، ف ١ .

والظاهر من ذلك كله أن مسألة تأويل النصوص طُرحت في الإسلام بشكل أوضح من الذي وردت عليه في تاريخ فكر الآباء المسيحيين. والواقع أن التأويل في علم الكلام، سواء أكان لدى المعتزلة أم لدى المتأخرين، إنما قام على أساس المجاز والاستعارة. أما استخدامه على أساس «المثل» و «التمثيل» فلم ينتشر، كما رأينا، إلا بين فئات «الباطنية»، وبدرجة أخف بين الصوفية والفلاسفة. على أنه كان مقروناً، عنــد هؤلاء الآخرين، في تفسيرهم لبعض النصوص باستخدام الاستعارة.

والمناقشات حول التأويل كانت، مع ذلك، تتناول في آن واحد، الاستعارة والتمثيل، وما تنفك تمزج بعضها ببعض. إنهم لم يتصوروا قط معنى «حرفياً» من شأنه أن يكون، تبعاً لمقتضى الحال، حقيقياً أو مجازياً. ولقد ذكرنا كم كانت المشكلة هنا مختلفة عما جاء عليه، في المسيحية، الجدال بين مدرستي إنطاكية والإسكندرية. كما أنه قد لاحظنا أن اختلاف المذاهب، داخل علم الكلام، إنما كان قائماً أولاً على هذا التمييز بين المعنى الظاهر والمعنى المجازي، أي بــين تأويلين مختلفين لما يمكن أن يكون معنى حرفياً واحداً. ولنا أن نضيف التوضيح التالي: ربما حدث للذهن، في تحركه من المعنى الظاهر إلى المعنى المجازي، ألا يميز بنيوياً بين هذا التحرك وبين تحويل المعنى الظاهر إلى «تمثيل». وبقدر ما تحقق ذلك، وسعنا أن نتخيل كم من مرة حدث للمتكلمين أن يخلطوا بين «التمثيل»، أي المعنى الرمزي في أوسع دلالته، وبين استخدام الاستعارة. وهذا يزيد في الدقة التي يجب التزامها لدى تقدير التأويل في مناهجه وأساليبه.

وها هي ذي الآن المواقف الرئيسة الملتزمة، من هذا القبيل، مردودة إلى قرائنها الإسلامية. إن ما يهم علم الكلام من جدال، إنما

يدور حول المعنيين اللذين نسميهما حرفيين ، أي المعنى الحقيقي والمعنى المجازي . بحيث إن ورود آيات التشبيه القرآنية ، هي التي أحدثت هذا العلم [1] . لقد أراد الظاهريون الأُوَل أن يأخذوا تلك التشبيهات بمعناها الوضعي فنسبوا إلى الله مواقف وأوصافاً حسية . تلك هي نزعة « المجسمة » ، التي كان تأثيرها في العوام قوياً وأنشأ جدلاً عنيفاً بين المسيحيين والمسلمين . كان المسيحيون يقولون : « إنكم تسلمون بأن الله مستو على عرش ، فأولى بكم أن تسلموا بأنه يستطيع ، في التجسد ، آن يتولى أمرَ طبيعةٍ بشرية تفوق بكثير كل عرش شرفاً وسمواً ... . فنعود لنجد « الجدل » المألوف في ذلك النوع من المناقشات الذي هيمنت عليه ، يومذاك ، المناظرة حول « الكلمة » [2] ، والذي ربما لم يكن غريباً على قضية القرآن غير المخلوق . (*)

إن مثل هذه الأدلة القائمة على افحام الخصم بمسلماته لم يكن قليل التأثير في ما انبعث من المعتزلة من مقاومة عنيفة للنزعات المتقيدة بالمعنى الحرفي . ثم إن هذه المقاومة لم تخل من سوء العاقبة . لقد حدثت فتنة بين عوام بغداد ، أثارها علماء الحنابلة على الأساليب الجديدة في التفسير . ومع ذلك ، وجد المعتزلة ، في « علم التفسير » ، عوناً ذا جدوى وهكذا تداخل علم التفسير وعلم الكلام ، غير مرة .

كان الطبري (٢٢٥ – ٣١٠ هـ ؛ ٨٣٩ – ٩٢٣ م) ، قبل ذلك ، قد جمع ، بانتقائية واسعة ، كل ما ورد من آثار موثوق بها في النقل المأثور . بل لم يتردد في شرحه للقرآن في أن يستمد مواده من أصول يهودية ومسيحية (**) . وبينما يحرص ، ما أمكن الأمر ، على معنى الألفاظ الصريح الظاهر ، نراه يلجأ أيضاً إلى ثروة اللغة العربية . فخطط ،

---

١ الجزء الثاني ، ف ١ ، ص ٦٦ – ٦٨ .
٢ الجزء الأول ، ف ١ ، ص ٦١ .

في أكثر من مسألة ، كما كان قد فعل مجاهد قبله ، ولو بوضوح أقل ، معالم تفسير كان منذ ذلك الحين عقدياً ، غايته الجدل وتكييف العقائد بتنظيم مذهبي . ولذلك لم يتورع الحنابلة عن الطعن في عقيدته ، بالرغم مما صرح به من التزامه للسنّة المأثورة ، ومقاومته لكلام المعتزلة .

أما المعتزلة فإنهم أكدوا ، ردحاً من الزمان ، فوز التفسير العقدي المبني على تأويل كان تارة مجازياً ، وطوراً لغوياً . ولم تكن مقاومة عوام بغداد لهم لتحول بينهم وبين أن يخلفوا تأثيراً بليغاً في علم التفسير ذاته . وكان الزمخشري (٤٦٧ – ٥٣٨ هـ ؛ ١٠٧٥ – ١١٤٣ م) أعظم ممثليهم في هذا المجال . لقد ظل العقل مقياس العلم الديني ومحكه . ولا يؤول بالمعنى الظاهر إلا الآيات المحكمات ، « اللائي » هن « أم الكتاب » [١] . أما « الآيات المتشابهات » فتحتمل عدداً من التأويلات [٢] .

هذا وإن الأسلوب اللغوي كان مفضلاً على سواه مثلما نجده عند الطبري . فدونك مثلاً تأويل الآية : « وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة » . إن « النظر » المذكور ههنا بمعنى « الانتظار » ، و « إلى » واحد الآلاء التي هي النعم . فكأنه ورد : « وجوه يومئذ ناضرة آلاءَ ربها منتظرة ، ونِعَمَهُ مُرْتَقِبة » [٣] . وها هم أولاء المعتزلة يبنون على أساس الوحي نفيهم لرؤية الله في الآخرة . (•)

---

١ راجع قرآن ٣ : ٥ « هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وآخر متشابهات » .

٢ في ما يتعلق بمشروعية هذا الاختلاف في التأويل وبجدواه ، راجع الجزء الثاني ، ف ١ ، ص ٥٨ .

٣ قرآن ٧٥ : ٢٢ – ٢٣ . المعنى عند أهل السنة : « وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة » . المعنى لدى المعتزلة ، كما ورد مثلا عند الجبائي ، شيخ الأشعري : « وجوه يومئذ ناضرة آلاء ربها منتظرة » .

وإذا فاتتهم الموارد اللغوية ، لجؤوا إلى البيان . إن المجاز أحد أصول البلاغة فيصح أن يستخدم في تفسير القرآن الذي كان من البلاغة مثلاً أعلى لا يضاهى . ولذلك يأبى المعتزلة أن يروا مثلاً ، في « الميثاق » الذي أخذه الله على الآدميين في الأزل [1] إلا تصوراً أسطورياً . وعلى هذا الوجه يؤولون كل ما ورد فيه تشبيهاً ، ولا شك أنهم كانوا هنا أقرب إلى الصواب . (*)

ج . الأشاعرة . لقد قاموا تجاه المعتزلة ، فاجتهدوا في أن يظلوا أشد تمسكاً بالنص ، على تجنبهم الظاهرية القديمة . فما برحوا معرضين بهذا لنقمة الحنابلة . إنا نعلم أنهم أبوا أن يتخذوا العقل معياراً للعلوم الدينية . لكنهم كانوا ، مع ذلك ، يظهرون اهتماماً بالغاً بأن ينفوا كل تشبيه محتمل بين الله والمخلوق . ثم إنهم اضطروا ، بعد ذلك ، إلى أن يسلموا ، من هذه الناحية ، بجواز موقفين ، بل ثلاثة مواقف .

١) الموقف الأول هو الذي ألزمه السلف . إنه ينفر من التأويل ويلجأ إلى التفويض . لا يجسمون ولا يشبهون . يسلمون بأن الله استوى على العرش ، ونزل من السماء ، وأنه بصير ، وان له عيناً ويداً وقدماً ، (*) وهلم جراً .... ما دام القرآن يذكر ذلك . لكنهم يصرحون بأنهم يجهلون مراد الله تعالى من هذه النصوص . ولقد نسبوا هذا الموقف إلى الإمام مالك [2] .

٢) وقد يبذلون جهداً أولياً في التفسير ، فيسلّمون بأن تلك التشبيهات تدل حقاً على أفعال أو صفات يمكن أن تنسب إلى الله . لكنا عاجزون

---

١ قرآن ٧ : ١٧١ .

٢ السنوسي ، المقدمات ، ص ١٣٢ — ١٣٥ .

عن إدراكها في ذاتها ، وليس بينها وبين ما يقابلها عند الإنسان معنى جامع قط . وهذا هو موقف القول « باللاكيف » الذي كان موقف الإمام الأشعري ذاته [1] . ولقد خُلط بينه وبين موقف « السلف » [2] .

٣) ثم كان من تأثير خصومهم ، معتزلة ثم فلاسفة ، أن عدلوا إلى موقف ثالث ، وهو موقف « الخلف » أو المتأخرين ، الذين جوزوا التأويل . ويقول السنوسي : إن إمام الحرمين ذهب إلى هذا التجويز [3] . وان لنا في هذا الموقف شاهداً في كتاب « أساس التقديس » الذي أسلفنا ذكره والذي وقفه الرازي برمته لاستخدام النصوص القرآنية في علم الكلام [4] . فتؤول « يد » الله بنصرته للإنسان ، و « عيناه » تعالى على شدة عنايته ورعايته [5] وهلم جراً ... أما لفظة « الساق » التي تؤخذ عادة بالمعنى الحقيقي [6] ، فيتبع الرازي في شرحها كثيراً من المفسرين ويؤولها تأويلاً لغوياً يستند إلى معنى فرعي تنطوي عليه في مادتها . ولذلك يؤول ما ورد في الآية من هذا القبيل « بشدة الرعب يوم القيامة » [7] (*) . وكل هذي تأويلات مجازية تسرب اليها التمثيل أحياناً

---

١ انظر الإبانة ، ص ٩ .

٢ يظهر أن الباجوري (جوهرة ، ص ٥٣) لا يسلم إلا بموقفين : ١) – موقف المتقدمين الذين عاشوا قبل سنة ٣٠٠ للهجرة أو قبل سنة ٥٠٠ فيما يقول عائداً إلى مفكرين أخر . ٢) – موقف المتأخرين ، ابتداء من ٣٠٠ أو ٥٠٠ . – أما السنوسي (مقدمات ، ص ١٣٤٣–١٣٥) فإنه يميز بوضوح بين المواقف الثلاثة . والصحيح أن الأشاعرة ، سواء أصنفوا مع « المتقدمين » أو « المتأخرين » ، لم يكونوا أقل ادعاء ، عادة ، أنهم ما برحوا مخلصين لقول المدرسة باللاكيف وذلك بدون استثناء وجوه أخرى في التأويل .

٣ المقدمات ، المرجع ذاته .

٤ راجع « كتاب أساس القديس » ، طبعة القاهرة ١٣٥٤ / ١٩٣٥ .

٥ ص ١٤٩ .

٦ قرآن ، ٧٥ : ٢٩ .

٧ أساس ، ص ١٧٠ – ١٧١ .

وتتفق ، في أكثر من ناحية ، مع تقليد المعتزلة على أشده . لكن المؤلف في الكتاب ذاته وبعد « التأويلات » التي افترضها ، قد عقد عدة فصول لموقف « السلف » من غير أن يرده .

إن موقف « السلف » من ناحية ، وموقف « الخلف » من الناحية الثانية ، موقفان يقوم كلاهما على ما يمكن تأويله في الآية (٣ : ٥) ، حسب الوقف . فلنا أن نتلو الآية أولاً كما يلي : « فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله . وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم . يقولون آمنا به . كل من عند ربنا » . — ولنا أيضاً أن نتلوها على النحو التالي : « ... وما يعلم تأويله إلا الله . والراسخون في العلم يقولون : « آمنا به ... » . أما التلاوة الأولى ، فهي التي يفضلها المعتزلة والفلاسفة والمتأخرون ، ليعللوا بها ما ذهبوا اليه ، هم « الراسخون في العلم » . من تفسير تأويلي . وأما التلاوة الثانية التي تحرم كل تأويل بشري فهي التي يتقيّد بها الظاهريون و « السلف » [1] .

ثم سلم متكلمو الأشعرية بعد ذلك ، بصحة التلاوتين . ويقول الباجوري : « إن طريقة السلف أسلم لما فيها من السلامة من تعيين معنى قد يكون غير مراد له تعالى ... مع تفويض علم المعنى المراد » . على حين ان « طريقة الخلف أعلم وأحكم لما فيها من مزيد الايضاح والرد على الخصوم ، وهي الأرجح » [2] .

هذا ورُبَّ تأويل قال به أكثر من أشعري كان على « طريقة الخلف »

---

١ إن تفسير الطبري يذكر مأثورات تسمح بالقراءتين . أما الزمخشري والبيضاوي ، فإنهما يحبذان القراءة الأولى التي تتيح التأويل . وإنا لنعلم كيف استخدم ابن رشد هذه الأخيرة في كتابه ، فصل المقال ، ص ١٠ — ١٢ .

٢ جوهرة ، ص ٥٣ .

وتلاقى مع جراءة المعتزلة والفلاسفة أنفسهم [1] ، بل تجاوزها . على أن الأشاعرة بوجه عام ، ظلوا في تأويلاتهم أقرب إلى الاقتصاد والاعتدال . فلم يتسامحوا بالتأويل كما يقول الطبري إلا في ما يؤدي معناه « الظاهر » إلى الاستحالة حقاً . ولقد ردوا كل طلب لمعنى رمزي ، مثل الذي قصده ابن سينا إذ ضمن إحدى آيات سورة النور كل فلسفته في الفيض [2] . كما أنهم أثبتوا في المعنى التاريخي الحقيقي ما ورد في « الميثاق » . وكذلك القول في رؤية الله بالأبصار وهلم جراً ... فأدى هذا كله إلى الاختلاف الذي نعرفه في علم العقائد بين الأشاعرة والمعتزلة . بل إنا نقول : إنما كان هذا الاختلاف بالذات في علم العقائد بتحديده منـــذ أوائل الأشعرية ، هو الذي رد الأشاعرة المتأخرين ، وحتى أصحاب « طريقة الخلف » منهم ، عن الإسراف في التأويل المطلق من كل قيد .

ومهما كان من أمر ، فإنا ندرك مدى التأثير الذي خلفته مدارس اللغة والتفسير في الأدلة المستمدة من الوحي في علم الكلام [3] . فلقد قام علمان أصبحا من الأهمية في المنزلة الأولى : التمكن التام من العلم بموارد اللغة من أجل تحليل النصوص ، ثم الإحاطة بكثير من الأحاديث المأثورة التي علق بها المفسرون على بعض المقاطع القرآنية . إن علم اللغـــة وعلم التفسير هما حقاً العلمان الآليان اللذان لم يكن لعلم الكلام بد منهما . لكن كثيراً ما وقع الخلاف بين أفراد كل فئة من الطرفين ، لغويين ومفسرين . فكان يرجح تأويل على تأويل تبعاً للمذاهب . على ان هذا

---

١ غولدزيهر (العقيدة والشريعة ، ص ١٠١ — ١٠٢) يبين الاختلاف ، من هذه الناحية ، بين واضع المذهب وتابعيه الأشاعرة بعد ذلك .

٢ راجع النص الذي سبق ذكره من « تسع رسائل » ، القسطنطينية ، ص ٨٥–٨٧ ، والإشارات ، ص ١٢٦ تا .

٣ ينبغي التذكير بأنه كان لمدرستي البصرة والكوفة العظيمتين المتنافستين تأثير عميق في الشروح القرآنية (راجع الجزء الأول ، ف ١ ، ص ٦٨ — ٧٢) .

الترجيح لم يكن دائماً مأخوذاً على وجه الاطلاق . فكانت بعض التأويلات « صحيحة » ، سليمة لأنها موافقة لتأويل أغلبية العلماء في مدرسة معينة على الأقل . وظهرت تأويلات « مستراب فيها » لأنها إلى اعتبارات « عندية » أقرب منها إلى النقل المأثور . على أنه لم يزل الباب مفتوحاً أمام شيء من الحرية في التصرف . ونقول إن شئنا ، إن سنن اللغويين والمفسرين ربما تقوم ، في ارتباطهم بعلم الكلام ، بوظيفة المدارك « التفسيرية الظنية » . لكنه لا يسعنا ، حينئذ ، أن نعود بهذه السنن إلى مدرك « تفسيري » قطعي يتيح لنا أن نحكم على قيمتها . صحيح أن غياب الإمامة التعليمية العظمى كان قد أدى إلى تحديد النص القرآني تحديداً مطلقاً . لكنه أيضاً ترك في استخدام هذا النص ذاته مجالاً رحيباً للتساهل والانحلال (*) . وهكذا اتسعت المناظرات حول الآيات « المتشابهات » .

ج ــ الحديث

إن الحديث هو الأصل المهم الثاني من أمهات المراجع النقلية ، وهو يشتمل على ما نسب إلى النبي من قول أو فعل أو تقرير أو صفة . ثم نقله بالإسناد المتصل رواة ثقات ، يشهدون بأن قد مضت بهذا سنّة الرسول .

١) ملاحظات عامة : ليس علينا هنا أن نطيل الوقوف عند تكون علم الحديث ومناهجه . إن أسلوبه تاريخي قائم على نقد « براني » يعنى المحدثون بحصره في إسناد الرواة ، من غير أن يتناول المتن ذاته (**) . فنتج

عن ذلك منهجية كاملة تختص بالإسلام ودوّنت ، في القرن الثالث ، في مجموعات ست نظر اليها ، منذ ذلك الحين ، وعلى اختلاف في التقدير ، على أنها الصحاح . هذا وإن الحديث خاضع لعدد من الأحكام . فلقد نظر فيه من حيث قيمة أسانيده . ومن حيث انتهاء هذه الأسانيد العديدة إلى متن واحد ، أو عدم انتهائها . ومن حيث الأصول التي أخذ منها . وتبعاً لذلك كله ، صنف الحديث صحيحاً أو حسناً ، أو معلولاً أو مضطرباً أو آحاداً أو مرسلاً [1] . ثم إن أصح الحديث ما ورد تصنيفه على هذه الصفة في الصحيحين الأولين الأشهرين : صحيح البخاري ومسلم [2] . (•)

ولقد أتيح للمتكلم أن يستخدم كل حديث غير مردود لعلة في إسناده ، على أنه من الظاهر أن قيمة الدليل مرتبطة بقيمة الحديث المعول عليه : فالصحيح فوق الحسن ، وهذا قبل المعلول ، وهلم جراً ... (••)

ومن الجدير بالذكر أيضاً ، استخدام الحديث المرسل والقدسي . على أن المشهور في تعريف «المرسل» أنه ما سقط منه الصحابي ... وإنما سمي «مرسلاً» لأن راويه أرسله وأطلقه فلم يقيده بالصحابي الذي تحمله من الرسول ، بل أسنده إلى تابعي . ولقد احتج به أبو حنيفة ومالك ، وخالفهما في ذلك الفقهاء المتأخرون . أما في التصوف ، فالمرسل ما نسب إلى نبي ، سواء أكان محمداً أم يحيى ، أم عيسى ، أم الخضر مثلاً . على أن صحة متنه تبيح ذكر إسناده ملخصاً . والواقع أن أوائل المتصوفة لم يترددوا في أن يذكروا ، في «الحديث المرسل» ، متن

---

١ انظر أدناه ، ص ٢٠٠ ، حاشية ١ .

٢ ولقد الفوا أن يذكروا أيضاً مسانيد أخرى ، مثل مسند ابو داود والترمذي والنسائي وابن ماجه . وهناك مسانيد غيرها ، ومنها مسند ابن حنبل .

كل حديث تصوروا أنهم سمعوه مباشرة من محمد أو من نبي آخر . (٥)

أما الحديث القدسي فهو حكاية عن الله لعلم لدني بلّغ تعالى معناه محمداً أو نبياً آخر ، فجاء مختلفاً اختلافاً ظاهراً عن أسلوب القرآن ، ولكن فيه نفحة من عالم القدس وهيبة من ذي الجلال والاكرام . ويسمى أيضاً حديثاً إلهياً وربانياً . ولقد جمعوه هو أيضاً بهذا المعنى .

على أن هذا العلم اللدني يمكن أن يخص به ولي ، كما ادعى ذلك بعض الصوفية . فالحلاج مثلاً ألقى أحاديث مدعياً أنه تلقاها قدسية . لكن غيره لم ينته إلى هذا الحد من الجراءة ، وإنما أفشى بعضهم ما خيّل إليه أنه إلهام مباشر على أنه مسند إلى نبي ، فكان حديثاً مرسلاً[1] .

وسوف نعود لنجد أحياناً في علم الكلام ، حتى عند أشعري متحفظ مثل الباجوري ، ذكر حديث قدسي تدعم به قضية مقترحة .

هذا ولا شك أنه شتان ما بين النقد الظاهر للأسانيد وعصمة علم الحديث من الخطإ ، بالرغم من الدقة التي أحيط هذا العلم بها . ويزيدنا ثقة بذلك أن علم الحديث لم يجرؤ قط على أن يقرن النقد الباطن للمتن ذاته بالنقد الظاهر للأسانيد . فإذا عُزِيَ إسناد معين إلى رواة ثقات ، اشتد استهواء الوضّاع إلى ترويج أحاديث مختلفة تحت ستار هذا الإسناد . ولقد دفعت إلى ذلك ، مثلاً ، الخصومات السياسية وأغراضها[2] . فضلاً على أن مادة الحديث من الغزارة (لقد ورد ١٠٠٠٠ حديث في

---

١ عن الحديث المرسل والحديث القدسي في الصوفية ، راجع ماسنيون ، معجم ، ص ١٠٠ تا . وأيضاً استشهاد الحلاج ، ص ٥١٠ – ٥١١ .

٢ لا شك أن نقداً باطناً للمتن يتيح تأريخ عدد كبير من الأحاديث التي أثبتت على هذا الوجه .

صحيح البخاري وحده) ، بحيث لم يكن نادراً أن يقابل بعضهم حديثاً بآخر ، لدى مناقشاتهم المذهبية . إنما كانت القضايا الكبرى وحدها محدودة ومعروفة عند الجميع . (*)

٢) بعض المبادئ في استخدام الحديث — . حسبنا هنا أن نلم مسرعين بمسألتين :

ا — التفسير — إنه قائم على القواعد ذاتها التي قام عليها تفسير القرآن . على أن ما بين الطرفين من الخلاف يرتد إلى أن المعتزلة والمتأخرين أمسوا في تفسير الحديث أشد ميلاً مما كانوا عليه في تفسير القرآن ، إلى استخدام التأويلات المبنية على اللغة والمجاز والتمثيل . فضلاً على أن المعتزلة لم يتورعوا عن أن يجرحوا أكثر من حديث كان مقبولاً عادة .

ب — الناسخ والمنسوخ من الأحاديث — إن علم الكلام يتفق مع الفقه ويسلم بالأمور التالية [1] :

— كما أنه يجوز نسخ نص قرآني بنص قرآني آخر ، كذلك يجوز نسخ حديث بحديث آخر [2] .

— يجوز نسخ السنّة بالكتاب ، كما في استقبال بيت المقدس الثابت بالسنة ، فإنه نسخ باستقبال الكعبة الثابت بقول القرآن : « فول وجهك شطر المسجد الحرام » .

١ انظر الباجوري ، جوهرة ، ص ٨١ . — يرى صاحب الترجمة التركية لمقدمة ابن خلدون (راجع ترجمة ده سلان ، ج ٢ ، ص ٤٦٤ حاشية ٢) أن كتباً عديدة خصصت للبحث في الناسخ والمنسوخ من الحديث .

٢ هكذا يقول الباجوري مثلا (المرجع المذكور) : « إن حديث : كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها ، ينسخ التحريم الذي كان قد صدر عن النبي أولا » .

– يجوز نسخ الكتاب بالسنّة . فإن ما ورد في (٢ : ١٧٦) من وصية من حضره الموت للوالدين والاقربين نسخ بحديث « لا وصية لوارث » . (*)

هذا وإن استخدام الحديث لم يحظ في علم الكلام بمثل المكانة التي أصابها في الفقهيات . فللحديث في الفقه منزلة عليا لأنه يكمل النص القرآني ويشرحه بما ورد فيه من أحكام شرعية عديدة ، حتى وجب على الفقه أن يجد حلاً لمسألة العلاقات بين القرآن والسنة (**) . ولقد خرج من هذه المسألة بتقديم أحكام السنّة على الصعيد العملي . أما الكلام فلم يكن موضوعه شرعياً عملياً ، بل كان عقدياً نظرياً ، ولم يجب عليه أن يواجه مثل هذه المسألة . فلم ترد الأحاديث فيه إلا تأييداً لقضية ما ، أو مقدمات للاستدلال والنظر ، ولا سيما في القرون الأولى . لكن المضمون العقدي الذي تشتمل عليه ، لم يجمع انطلاقاً منها بعد مقارنتها بما في القرآن ، بل يدخل كلاً في طائفة السمعيات التي وقع عليها إجماع الأمة في كثير من التفصيلات المتعلقة بالأخرويات .. فإذا ما ثبت هذا المضمون العقدي لم يبق على علم الكلام إلا دعمها بالأدلة ، على أن تكون هذه الأخيرة عقلية ، ما دام الأمر ممكناً . وإذا جاء على خلاف ذلك ، أصبحت نصوصاً أو أحاديث صحيحة مقبولة .

على أنه يجب أن نلاحظ ، في استخدام هذا الحديث ، شيئاً من التطور . فقد يطيب « للسلف » القدامى ، مثل الأشعري في « إبانته » ، أن يوردوا لدى ذكر حديث ما إسناده كاملاً أو ببعض رواته . وهي عادة أهملها ، بوجه عام ، « الخلف » المتأخرون في مقالاتهم . ولم يفعلوا ذلك شكا منهم في صحة الإسناد ، بل لأن الحديث ، فيما يبدو ، أضحى علماً قائماً على مزيد من الاختصاص . فعليه هو أن يثبت الإسناد

ويدقق النظر فيه . وعلى الكلام ، بعد ذلك ، كما على العلوم الدينية الأخرى ، أن تستخدم النص وقد ثبتت صحته .

٣) الخبر : إن الوظيفة التي يقوم بها الحديث والإجماع ، من حيث كونهما من أمهات المراجع النقلية ، هي التي تتعلق بها ، في علم الكلام، مسألة الخبر الواردة بوجه أكثر عموماً . إن المسألة هنا منهجية ، لا تذكر في كل مقالة ، وإنما يطرحها إمام الحرمين ، بعد الباقلاني في « تمهيده » ، في مستهل الفصول التي عقدها لمشكلة الخلافة ، وليس في التمهيدات العامة[1] . ذلك بأن كل ما يتعلق بالخلافة أو الإمامة العظمى يستند إلى شهادة الأخبار . ولقد عالج مسألة الخبر عرضاً بعض المؤلفين ، مثل فخر الدين الرازي ، إذ يستخدمها ليفصل بين ما صح أو لم يصح أن ينسب إلى الرسول[2] .

أما أصل التمييز فهو الذي نعرفه ، وتقوم عليه المتواترات ، أي الروايات ذات الأسانيد الكثيرة إلى رواة ثقات جاءت شهاداتهم عديدة متوافقة ، والآحاد أي الروايات ذات الأسناد الواحد أو الذي كاد يكون واحداً . على أن المتواترات وحدها هي التي تتكفل بصحة الخبر . (٥)

لكنهم لم يعينوا العدد المفروض في الشهادات . ويقول إمام الحرمين : يجب أن يكون هذا العدد كافياً بأن يشعر السامع بصدق الخبر . وإلا كانت الأخبار آحادية ، ولو كثر رواتها ، فلا تصبح حجة إلاّ إذا أيدت بدليل عقلي أو معجزة ، أو بإثبات آخر مؤيد ، هو أيضاً ،

---

١ إرشاد ، ص ٢٣١ تا (النص العربي) ، و ص ٣٤٥ تا (الترجمة الفرنسية) .

٢ المحصل ، ص ١٥١ — ١٥٢ .

بمعجزة [1] . هذا وان اتفاق علماء الأمة على شيء يكون بمنزلة المتواتر ، فيجب أن يعتبر خبراً يحتج به . أما إذا اختلف العلماء ، فعلى كل فريق أن يعتبر مذهبه محتملاً فقط .

إنا نعود هنا لنجد محاولة في استخدام العلوم الواردة عن طريق الرواة . لكن منهجية الفقه ، هي التي تكفلت لهذه القواعد بتطورها الكامل . فلم يكن لعلم الكلام إلا أن يأخذها من علم الأصول . ولذلك نرى أن الجويني ، في « إرشاده » [2] يحيل بصراحة على هذا العلم في بحثه عن حجية الإجماع .

د ـــ الإجماع

إن الإجماع هو المصدر الثالث من مصادر التشريع في الإسلام . ولقد استغرب معظم المستشرقين ألا يكون له هيئة رسمية ، فرأوا فيه صيغة تكاد تكون عفوية ، للقول السائد : « صوت الشعب صوت الله » [3] . وإذا كان هذا التحديد يصح ، بشيء من التجوز ، على الإجماع المعروف « بالسُكوتي » والذي سنعود اليه ، فإنه ليس كافياً بحال .

---

١ إن الحديث ، حسب سنده ، متواتر أو آحاد ، وهو مشهور وعزيز وغريب ، وغريب مطلق . لكل هذه المفهومات ، راجع صبحي الصالح ، علوم الحديث ومصطلحه ، مطبعة جامعة دمشق ، ١٣٨٣ هـ / ١٩٦٣ م . ثم EI ، المقال « حديث » لجونبول ، ص ٣٠٤ .

٢ ص ٢٣٥ — ٣٥٠ .

٣ غولد زيهر ، العقيدة .... ص ٤٥ . راجع رأياً مشابهاً عند لامنس « الإسلام ، عقائده ونظمه » ، بيروت ، ١٩٢٦ ، ص ١٠٤ — ١٠٨ ، ثم ماكدونالد ، EI ، المقال « إجماع » .

فإن هذا الإجماع ، وإن لم يكن ذا نظام رسمي ، لا يخلو ، مع ذلك ، من ناطقين بلسانه .

ومن هذه الناحية ، لا تمكن مقابلة الإجماع بالإمامة التعليمية في الكنيسة ، بأكثر مما تمكن مقابلته بمفهوم الإجماع الذي خرج به البروتستنت في أوائل إصلاحهم . إن الاصلاحيين لم يأخذوا بحال « اجتهادهم الطليق » بمعنى النزعة الفردية المحضة التي سرعان ما تصوروه عليها . ولم يتبنّ ، في العالم البروتستنتي ، هذه النزعة حقاً ، إلا ذوو التيار الفكري « التحرري » . أما في نظر لوثير ، ولا سيما في الكنيسة اللوثيرية كما نظمها ميلَنْخْتون ، فيتكفل بتوجيه هذا « الاجتهاد الطليق » ، من وجه ما ، إجماع جماعة المؤمنين . وإنما يعترف لهذا الإجماع بأن وظيفته داخلة في صلب العقيدة ، على ألا يختص بها إلا الجماعة بذاتها . ذلك بأن الكتاب المقدس هو أصل هذه الوظيفة ، لأن كل مؤمن يستطيع ويجب عليه أن يوجه الجماعة إلى معرفة الوحي المدوّن واتقانها[1] . وليس للرعاة ، الناطقين بلسان الجماعة ، سلطة تشريعية تعليمية خاصة تتميز بها عما لعامة المؤمنين . أما في الإصلاح الكلفيني ، فلا يختلف مفهوم الإجماع في ذاته عن الذي أسلفنا ذكره ، بالرغم من أنهم يسلمون ، في هذا الاصلاح الأخير ، بدور « وظائفي » أوضح . ونرى إذن في الحالتين مفهوماً عن إحدى نواحي قاعدة العقيدة يضاهي ، في دقة استخراجه ، ذلك الذي يقابله في الإسلام . على ان الكنائس البروتستنتية كانت ، ولا شك ، أشد استيثاقاً من الأمة الإسلامية ، في الشعور بهذه الحالة المشتركة بين الطرفين . وأدى هذا إلى « الإبانات في

---

١ هذا هو عمل « المصلح » . قارن هذا المفهوم بما يقابله في الإسلام : « إن الله يبعث على رأس كل مائة من يجدد لهذه الأمة أمر دينها » . راجع الجزء الأول ، ف ١ ، ص ١٢٣ ، حاشية .

أصول الديانة » التي عقد البروتستنت لها الجلسات ، لكي يخرجوا منها بعقيدة مجمع عليها . وبقي نموذجاها القياسيان « إبانة » اوغسبورغ اللوثرية ، و « الإبانة » الهلفيثية الثانية من ناحية الاصلاحيين .

على أن بين الطرفين فرقاً أساسياً . فقد يسهل على اللاهوتيين البروتستنتيين أن يسلموا بأن الكنيسة ، بحد ذاتها ، ربما تخطئ في الواقع الحاضر ، لكنها لا تقيم على خطئها ، كما يقول لوثير [1] . فالعصمة عن الخطإ ، لم يتكفل بها إلا لجماعة المؤمنين من حيث كونها باقية على تعاقب الأجيال ، وللإمامة التعليمية العامة المكلفة بإصدار الأحكام الشرعية . أما في الإسلام فالأمر على خلاف ذلك ، إذ أن في الإجماع عصمة عن الخطإ شرط أن تبنى أحكامه على أسس صحيحة . لكنا نرى أن هذا لا يؤدي بنا إلى أن نتصور تعادلاً بين الإجماع الإسلامي والإمامة الدينية التعليمية العظمى ، بصورتها المجمعية ، في الكنيسة الكاثوليكية . فإن أصحاب الإجماع من المسلمين الذين حدث لهم بإجماعهم أن يشتركوا في ما وعد به النبي أمته من عصمة ، إنما يمثلون شعب المؤمنين حينئذ ، ولا يمثلون الله ، ولا ينطلقون من كونهم هيئة كهنوتية منظمة . حسبنا أن نقول إذن : إن الإجماع هو اتفاق الأمة ممثلة بعلمائها .

وهؤلاء العلماء من هم ؟ إنهم المعاصرون من كل قرن معين ، في نظر الشافعيين الذين يميلون إلى تصور الإجماع صيغة تعليمية حية تقدمية . بل إنهم الصحابة والتابعون ، في رأي الحنابلة الذين يتصورون الإجماع

---

١ « قد تخطئ الكنيسة ، لكن خطأها لن يدوم » . يذهب كلفين وكارل برث والكلفينيون إلى أنه يجوز وجود تعليم كاذب ، لكنه ينبغي أن يرافقه دائماً وفي كل عصر التعليم الصادق . فتحت حكم البابوية (وقبل الاصلاح البروتستنتي) كان تعليم الإنجيل محجوباً ، لكنه لم يكن محذوفاً . وإن بقاء الحق الكامل على هذا الوجه ، حتى ولو كان التعليم الرسمي خاطئاً ، هو الذي يؤكد تواصل حياة الكنيسة منذ عهد الرسل .

نقلاً مأثوراً قد حدد مضمونه وأصبح مغلقاً على ذاته . ولنا في الواقع أن نقول : إن المذهب الشافعي هو الأوضح تفوقاً وانتشاراً في الحركة الاصلاحية المعاصرة . على أنه ما يزال إجماع الصحابة والتابعين منظوراً اليه نظرة خاصة .

نستطيع الآن أن نحدد الإجماع بما يلي : إنه اتفاق علماء قرن معين ، ولا سيما اتفاق الصحابة إذ يحكمون بالموافقة أو عدم الموافقة بين حالة أوجدتها ظروف جديدة من ناحية ، وبين القرآن أو النقل المأثور من الناحية الأخرى . أما الأساس الشرعي الذي يقوم عليه الإجماع عادة ، فهو أولاً الحديث : « لن تجتمع أمتي على ضلال » ؛ وثانياً الآية (٤ : ١١٥) منذ عهد الشافعي[1] . (٥)

ولنا الآن بعض الملاحظات . إن العلماء ، إذ يصدرون حكماً بإجماع ، إنما يفعلون ذلك لأنهم يمثلون الأمة . فهم حينئذ « أهل الحل والعقد » . على أن إبداء الرأي آنذاك يحق لكل مسلم تهيأ للأمر بفطرته السليمة وبمعرفته القرآن والسنة . ولدى إصدار الأحكام ينبغي — احتراماً لهذا الحق — أن يفسح المجال لكل اعتراض . لكن الواقع أن فئة قليلة من العلماء ، لا يتصفون كلهم بما يؤهلهم للاشتراك في الإجماع ، يصدرون حكماً في ظرف معين . فتفترض الوحدة واقعة آنذاك بين أفراد هذا العدد المحدود ، ويكون إجماع طالما لم يقم مرجع ثقة ليعترض على ما قرروا . وقد يقال : إنا نواجه هنا ضرباً من حرية الاعتراض السلبية . أو نواجه أيضاً ما يقع أغلب الأحيان ، وهو أن عالماً أو مذهباً يبدي

---

١ « ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيراً » . ولقد ورد خبر ، في المذهب ، أن الشافعي ، حتى يعثر على هذا الأصل القرآني ، اضطر إلى أن يواصل البحث والتفكير العميق مدة ثلاثة أيام ، فخرج من هذا العناء معتلا مريضاً .

رأيه في حالة ما ، فيأخذ غيره بهذا الرأي ، أو تكرسه العادة ، فيثبت شيئاً فشيئاً على مر الزمان . إلى أن يصبح إجماعاً يعلل به ، من غير أن يعقد له العلماء إجماعاً خاصاً [1] . وهذا هو الإجماع « السُكوتي » أو « الضمني » . على أن لا يحتج به ، في نظر الثقات ، إلا احتجاجاً ظنياً ، ولا يكون حجة قطعية إلا الإجماع الصريح .

هذا وإن الإجماع أصلاً غير مردود ، على أنه لا يقبل منه إلا ما كان مقطوعاً بأخذه عن الصحابة والتابعين . أما في الأحوال الأخرى ، فإنه نوع من المضي في العمل للوصول إلى الإجماع ، يتيح لنا أن نتخيل أبداً عالماً لم يتسنّ له أن يبدي رأيه بعد في الموضوع ، فما يزال بوسعه أن يطالب بإعادة النظر في ما اتفق عليه . وهل يبقى هذا الأمر ممكناً على تعاقب الأجيال ؟ إن المجددين يجيبون بالإيجاب . فما صدر بإجماع من الأحكام الشرعية العملية ، حتى العقدية النظرية ، ما دام مرتبطاً بالظروف التي دفعت اليه ، يمكن تعديله كلما تغيرت الظروف . « وما أثبته إجماع يمكن أن ينسخ بإجماع آخر [2] » (*) . وقد كان هذا صحيحاً ، في تاريخ الإسلام ، إذا تعلق الأمر بالإجماع « الضمني » أو « السكوتي » . ولعل الإجماع الصريح ، وإن يك متأخراً ، أولى بأن يقدم على إجماع

١ إن الحالة النموذجية التي تشهد على ذلك ، وما تزال موضوعاً للمناقشة هي « تكريم الأولياء » . كان الإسلام الرسمي قد سلم بصحته على أنه واقع أثبته تأثير الصوفية ، ثم حرمه « المتشددون » من أمثال ابن تيمية وتابعيه الوهابيين منذ القرن الثامن عشر . ولقد وجه اليهم هجوماً خاصاً في أيامنا ، هؤلاء الذين يطيب لهم أن يتصوروا أنفسهم من « الوهابيين المحدثين » ، وهم أصحاب الحركة السلفية الاصلاحية في الشرق الأوسط والعلماء في الجزائر .

٢ هذه قضية قريبة جداً من تصور السلفية . فان رشيد رضا مثلا يطالب بإعادة النظر في التحريمات التي كانت تشمل استخدام أدوات الموسيقى، والدين بالفائدة (الخلافة، ص ٨٤ و ٩٨ ، الترجمة الفرنسية ، ص ١٤١ و ١٦٥) . ولقد طبق بعض السلفية هذا المبدأ حتى على ترخيص القرآن بتعدد الزوجات . وهو أمر يريدون القضاء عليه ، ما دامت الشروط التي يعرضها القرآن لا يمكن استيفاؤها اليوم ، في ما يقولون .

« ضمني » قد سبقه . إن إجماع علماء الإسلام إذن هو صوت الأمة بالذات ، ينطق به هؤلاء الذين « يجسّدون » حقيقتها أسمى ما تكون . وهذا يفسر لنا لماذا لم يفكر علماء الإسلام حقاً بمجامع دينية رسمية في دياره [1] .

على أنا نضيف شيئاً يمتاز به الإجماع عن الاتفاق البروتستنتي . وهو أنه ليس صحيحاً أن نتصور هذا الإجماع ضرباً من الإمامة التعليمية الروحية ، يقع حكمه على المسائل العقدية خاصة . بل يتناول حكمه الزمنيات والروحيات على السواء . والأولى بنا أن نقول : إنه في منتصف الطريق بين الأحكام التشريعية والأحكام القضائية ، ما دام شرحاً للشرائع القرآنية وللأحكام الفقهية المتعلقة بما جدّ من الأحوال [2] . ولذلك يظهر الإجماع ، هو أيضاً ، إلى أن يكون « أصلاً » فقهياً أقرب منه إلى أن يصير « مدركاً » عقدياً . فإذا عرض للمتكلمين إجماع ، عوّلوا

---

١ لا شك أن المصلحين من السلفية وغيرهم (مثل محمد إقبال في الهند) يدعون ، في أيامنا ، إلى مجالس إسلامية تكلف باتخاذ تقريرات جديدة . لكن بالرغم من مبدإ الإجماع الذي يعولون عليه ، ينبغي أن نعترف بأن هذه المشروعات المخصصة للمجالس متأثرة بفكرة البرلمانية الغربية . وقد نتج عن ذلك التغيير الأساسي التالي : إن القرارات تؤخذ بالأغلبية (ويطالب رشيد بالثلثين) لا بالإجماع . فضلا على أن ذلك كله يهدف إلى وجود نظام سياسي في البلدان الإسلامية ، لا إلى تنظيم سلطة روحية . على أن مفهوم الإجماع لا يعول عليه في تصميمات الاصلاحيين إلا باسم السنة المأثورة بأن الإسلام دين ودولة. ولكن الواقع أن البلدان الإسلامية المستقلة، التي غلب فيها التأثر بالغرب ، قد نظمت مجالسها البرلمانية من الزاوية الزمنية والدستورية فقط . أما المصلحون فإنهم ، بمساعيهم واقتراحاتهم ، يكادون يحاولون استدراك الأمر لاستعادة المبادئ الإسلامية الصحيحة في تنظيم الدولة والمدينة .

٢ من الجائز هنا أن نذكر مقارنة ممكنة مع تخريج الفريسيين والأحبار اليهود لما يسمونه « الحلاخاه » . فإن المبدأ هو بذاته ، هنا وهناك : يؤخذ الوحي، أي التوراة ، أساساً لوضع نص يشمل الأوامر التي يجب على المؤمن أن يعمل بها في حياته ، ثم لإثبات ذلك النص . لكن تطبيق المبدأ يختلف : ففي اليهودية تصدر الأحكام عن أغلبية العلماء ، وهي أحكام قابلة للنسخ دائماً .

عليه . على أن هذا الاستخدام يشبه قليلاً ما قد يلجأ اليه اللاهوتيون المسيحيون في أخذهم ما اتفق عليه رجال القانون الكنسي . وما دام رجال القانون بهذا المعنى ، في الإسلام ، هم الفقهاء ، فقد تعرض لهم أيضاً مسائل عقدية نظرية ، لما كانت عليه العقائد في الإسلام من طابع شرعي . فلا بد لهذا الإجماع ، الذي يتحقق على الصعيد العقدي ، من أن ينطوي في ذاته على معيار صحته وصدقه ، لأنه ليس من إمامة تعليمية عظمى تتكفل بهذه الصحة وذلك الصدق . وإذا أردنا ، على كل حال ، أن نعين له معادلاً في علم اللاهوت ، وجب علينا أن نأخذ هذا الأخير من جهة «المدارك اللاهوتية غير القطعية» .

على أن إجماع المتكلمين أنفسهم لن يكون ، على كل حال ، إلا حجة ظنية أقل حصراً وتحديداً . لقد عاد الشراح والمفسرون المتأخرون إلى إجماع المشاهير من أئمة مذهبهم الخاص ، وخرجوا بذلك إلى أن الانفصال عن هؤلاء الأئمة جراءة وتجاسر . وإنما كان الإجماع المقصود هنا هو ما يثبت في المذهب الواحد ، بل في فرع من فروع هـــذا المذهب . وتشبه حجته تلك ما يعترف به للأحكام الفقهية في مذهب واحد دون سواه . ولقد رأينا أنه ، عند البغدادي ، لم يعد «سبباً» للعلم بالمعنى الدقيق ، بل أصبح يصنف بين العلوم التي وصلتنا برواية بالآحاد .

إنا نرى ، بعد ذلك كله ، كم كان الكلام خاضعاً لأمور اعتبارية قائمة على المصادفات في استخدامه للدلائل المرجعية . ولا شك أن لهذه الأدلة ، بحد ذاتها ، قوة خاصة تمتاز عن غيرها . لكن هذه القوة تفقد شيئاً من شمولها وكمال حجتها ، لانحصارها في المذهب الذي يعتمد تلك الأدلة . ويصدق هذا القول سواء أكان على تفسير يؤول أم حديث يختار ويرجح ، أم إجماع من الفقهاء أو المتكلمين . فلم يبق أمام علم

الكلام ، لاثبات دعاويه بالأدلة اليقينية حقاً ، إلا طائفة من الآيات المحكمات والأحاديث التي تلقتها الأمة بالقبول أو إجماع من الصحابة .

هـ ــ الدلائل المرجعية ومراميها

١ ــ المسلمات ــ في وسعنا أن ندرس من ناحيتين مرامي الدلائل المرجعية في الإسلام : ناحية قيمتها في ذاتها من حيث كونها متلقاة من لدنه تعالى بوساطة النبي ، وهذا هو مفهوم مسلم الوحي في الإسلام . ثم ناحية طابعها من حيث كونها حججاً نقلية تقابل الأدلة العقلية ، وقوة دلالتها . على أنا نرجىء معالجة هـــذه الناحية الثانية إلى المقطع التالي .

لا ريب أن استخدام الدلائل المرجعية يرتد في الإسلام إلى مفهوم ينطوي ، ضمنياً على الأقل ، على مدلول « المسلم » . وشتان ما بين هذا المفهوم وبين أن يكون قد حدد ونوقش في الإسلام كما حدد ونوقش في المسيحية (٥) . صحيح أن لفظة « الموضوع » تظهر أحياناً بمعنى « المسلم الوضعي » ، غير العقلي [١] ، لكنه لم يدرك من الوضوح ما قد انتهى اليه اصطلاح « المسلَّم » المسيحي . وربما كان خير ما يتجاوب معه هذا الاصطلاح هو « الشرع » أي « الشريعة » المتلقاة بالوحي [٢] ، على أن يدل الوحي على فعل الله ذاته إذ يبلغ كلامه للنبي .

---

١ لا ننسى أن « الموضوع » في المعجم قد يعني « المختلق » ، وبالتالي « المنحول » ، كما أنه ربما دل على « المعلوم » .

٢ قد تجدر المقارنة هنا بالوعي الذي أدركه علم العقائد اليهودي ، في القرون الوسطى « لمسلمه » ، أي التوراة .

وحصرنا مفهوم « المسلم » في مفهوم « الشريعة » التي هي الهيئة وضعية ، يدل على أنه ليس من شيء يقتضي أن نتصور « المسلم » المتلقى بالوحي متصلاً بالإثبات البشري ومنفصلاً عنه في آن واحد . وهنا يقع الاختلاف بين « المسلم » الإسلامي والمفهوم الكاثوليكي الذي يقابله . فإن هذا الاخير يقتضي أن يقال : إن الاثبات البشري قادر على إدراك حقيقة مطلقة [1] . ثم إن هذه الحقيقة تعبر عن ذاتها بوجوه ، مثل مسلمات الحس المشترك التجريبية . والمفهومات والتصورات العامة . على أن هذه الوجوه بالذات هي التي يلجأ اليها . بتحريك الروح القدس ، هؤلاء الذين يتلقون الوحي ليدونوه . فالخطر الواضح هنا هو أن نجمد هذه العلاقة وننظر اليها من خلال التشبيه ، فنسقط مضمون الغيب والسر ، ونفهم الصيغ العقدية على أنها إدراك شامل للحقيقة الكلية التي يمثلها المعلوم الحاضر في أذهاننا . لكن لا يفوتنا — في المقابل — ما نلحظه في المسلّم المسيحي المتلقى بالوحي ، من غض لحقيقته ، ليس يقل نيلاً منه في جذوره . وهو أن نتصور الصيغ العقدية ، وبالأولى الشروح اللاهوتية ، لا تعالج إلا رموزاً تكون في ذاتها نسبية اعتبارية عرضة للتغيير الدائم . فالمسألة المطروحة هنا ، إنما تتناول في الوقت نفسه القدرة بالذات التي يتمتع بها الروح البشري على أن يدرك الحق ، وإمكان وجود علاقات بين الله والإنسان غير مبنية على إرادة تكون تحكمية متعسفة . إذ أن ما يلتزم عند ذاك في الواقع ، ليس أقل من تصور يوشك أن يقحم في صميم علم اللاهوت شيئاً من اللبس والاشتباه . فــلا يكون علم اللاهوت عندئذ مدركاً لحقيقة موضوعية قائمة في ذاتها حقاً ، بل مجرد صيغ خاوية ، ترمز إلى غيب سري مجهول أصلاً ، فلا غرو إن تغيرت ألفاظها بتغير الثقافات والأزمنة والأمكنة .

---

١ راجع أ. غرديل ، « المسلم المتلقى بالوحي » ، ص ٩٦ .

أما الحل الكاثوليكي ، فهو الذي نجده « مرتسماً » في أعمق ما كان عليه التأليف التومستي من بنية معنوية . لقد بني هذا « التأليف » على « فقه قياسي به يدرك الحق الإلهي عن طريق التقدم والتأخر » ، سالكاً ، « بين المادية الحسية والرمزية التحكمية طريقاً قائماً على تناسبية خفية بين الروح البشري والله »[1] . فشتان ما بين الصوغ العقدي وتطوره وبين أن يكون علامة تدل على النسبية والاعتبارية . بل إنه ينفذ إلى موضوعية « المسلم » المتلقى بالوحي ، الذي يفرض حينئذ ذاته بذاته على العلم اللاهوتي ، ويعتبر ، من حيث قابليته لأن يدرك « بفقه الإيمان » ، هو « المسلم » اللاهوتي بالذات[2] .

وجدير بالانتباه أن اللاهوتيين البروتستنتيين ، بقدر ما يسلمون هكذا بموضوعية العقيدة في صياغتها البشرية أو يرفضونها ، ينتهون ، بحكم المنطق ، إلى الاعتراف بوجود « مسلم » متلقى بالوحي أو يردون هذا المسلم . أما كلفين ، فقد احتفظ به ، وكذلك القول في الكنـــائس الاصلاحية الباقية على السنة البروتستنتية . ولعل التيارات « العقلانية » في العالم البروتستنتي لم تنزع إلى نفي كل ما يتعلق بما فوق الطبيعـــة ، إلا لتتخلص من وجوب اعترافها بالأصل الذي يقوم عليه ذلك « المسلم » أساساً . وأما لوثير فكان قد خفض مفهوم « المسلم » بترجيحه عندية الحس الباطن . وإن تأثيره ، مع ما رافقه من نزعات « عقلانية » ودهرية قوية ، هو الذي دفع شْلَيَرْ ماخر ومدرسته إلى أن ينبذوا مطلقاً كل « مسلم » . بينما كان « الورعية » بعدهم ، قد أرادوا العودة إلى الحس العندي ليجدوه في روحه المهيمنة المحضة . وقد كان هذا ضرباً من التفريط جاءت « المُحدَثية » الكاثوليكية كأنها انعكاس له . ثم إن كارل

---

١ المرجع المذكور ، ص ١٤٦ — ١٤٧ .

٢ لا شك أن المسلم المتلقى بالوحي هو الذي يصبح من هذه الزاوية ، المسلم اللاهوتي .

بَرْث بدوره ، لم ينف مفهوم « المسلم » لرفضه ما فوق الطبيعة ، بل لأنه هو كان يخلع على ما فوق الطبيعة ذاته حكم « البرانية » المطلقة ، ولأنه كان يذهب إلى إثبات انفصال مطلق بين « الكلمة » الإلهي وكل كلام بشري ، حتى ما يشتمل عليه الكتاب المقدس . فينفي عن عمل الله « المنجي » كل منفذ إلى الطبيعة . وكان ذلك من أعمق ما وقع من فروق بينه وبين برونر ، الذي انفصل عنه بعد أن كان زميلاً له [1] . فغدا كارل بَرْث يتهم برونَر « بالتقية الكاثوليكية » ، كلما أثبت مسلماً ما بإسناده إياه إلى « قياسية الحق » [2] .

كيف يتيسر لنا ، بالرجوع إلى هذه الأعلام الهادية المختلفة ، أن نحدد موقف علم الكلام باقياً على سنّة الإسلام ؟ إن هـــذا الموقف ليبدو ، هنا أيضاً ، في علاقاته مع الحلول المسيحية ، في مظهر الغرابة . ونحن نعلم أنه لا يشتمل قط ، في ما بين الله والإنسان ، على مفهوم قياسية الحق (*) . على أن المتكلم يلتزم حدود شريعة متلقاة بالوحي ، لا يُمس شيء من صيغها ، مهما قلّ شأنه . وفي نظر أشد التيارات تمسكاً بالسنّة ، مثل الأشعرية ، ليس للإثبات البشري من صحة إلا بالشريعة الإلهية الوضعية (**) . ذلك بأنه لم يقم تمييز قط بين « النص » المتلقى بالوحي من حيث إنه كلام بشري والكلام الإلهي المتنزه . إن النص المتلقى بالوحي عبارة عن الكلام الإلهي غير المخلوق . وإنا لندرك هنا السبب الأساسي للتمسك الشديد بالنص القرآني الذي نتبينه في علم الكلام عند

---

١ وهذا هو ، في نهاية الأمر ، أحد الأخطاء التي أخذها برونر على برث .
(إميل برونر ، الطبيعة والنعمى ، حوار مع برث ، طبعة ٢ ، توبنغن ، ١٩٣٥ ، ص ٨) .

٢ لكن برونر يذهب إلى أن كارل برث ، لدى نظره في المسائل العقدية ، ما يزال يعود ، من غير انتباه ، إلى « قياسية الحق » التي يمقتها . ولسنا نحتاج إلى أن نضيف : ما أبعد أن يتلاقى مفهوم برونر للقياسية ، من كل ناحية ، بمفهومها عند القديس توما !

أهل السنّة والجماعة ، وذلك حتى لو افترضنا أن « عقيدة » القرآن غير المخلوق مدينة ، في تاريخ نشأتها ، لمناظرات المسلمين مع المسيحيين حول « الكلمة » . فإن وجود علم الكلام بالذات ، « علماً بالتوحيد » ، هو الذي كان يقتضي ضرورة هذا الحضور الراهن للكلام غير المخلوق . (*) وإنما اقتضى علم الكلام هذا الحضور ، لأنه كان يعنى ، في وجه المعتزلة ، بالعكوف على تنزيه إلهي « فاصل مانع » . صحيح أن الأشاعرة المتأخرين [1] حاولوا « التوفيق بين الطرفين » إذ ميّزوا بين القرآن ذاته ، قديماً ، غير مخلوق ، وبين الحروف والصحائف والأصوات ، وهي كلّها حادثة مخلوقة . لكن هـذا « التوفيق » لم يغيّر في الأمر شيئاً .

على أنا نتبيّن ، عندئذ ، أن المعول عليه هنا ، ليس الإدراك الموضوعي العيني الذي تمثله ألفاظ النص . فنعود لنجد نتيجة لاحظناها لدى التقائنا بمفهوم الإيمان في الإسلام : إن ما يدركه فعل الإيمان ، من خلال القضايا وبوساطتها ، ليس « الشيء » أي تنزيه الله في ذاته . (**) إنما ينتهي هذا الفعل إلى هذه القضايا بحد ذاتها . إن النص المتلقى بالوحي شيء « مسلم » ؛ وكونه « مسلماً » هو من الإطلاق بحيث لا يقتضي شرحاً بالمعنى الخاص . إنه لشريعة ، تحكم في مجال العمل ، كما أنها تحكم أيضاً في مجال النظر . إنها لتفرض استخدام العقل ، لكن الغاية وحيدة : وهي أن يدعمها هذا العقل بأدلة تثبتها وترد الخصوم عنها .

٢ . — تطبيق — بقي أن علم الكلام ، الذي صيغ للدفاع عن النصوص ، توجه اليها أولاً ليستمد منها أصدق أدلته . لنأخذ مثلاً « إبانة » الأشعري : يتطور فيها النظر وفقاً لسياق « جدلي » ، تأتي نصوص

---

١ راجع الجزء الأول ، ف ١ ، الجدول في ص ١٠٥ — ١٠٦ .

القرآن والحديث فتؤيده تأييداً قطعياً . لقد قل ، في كتب الأشاعرة المتطورة ، مثل « الإرشاد » ، ذكر النصوص المأثورة ، لكنهم لم يتخلوا عنها كل التخلي ، مميزين بوضوح ، حينئذ ، بين أدلة القرآن أصلاً والحديث فرعاً من ناحية ، وأدلة الإجماع من الناحية الأخرى [1] .

أما طريقة « المتأخرين » ، فتميل ، في فصول كثيرة ، إلى أن تجمع على حدة النصوص القرآنية التي تغذي المناقشة : هكذا فعل ، مثلاً ، الرازي والجرجاني في مسألة الأفعال البشرية [2] . ثم إنها تدع الاستدلال العقلي يتطور لصالحه الخاص ، على أن يرد نص ما ليعززه لدى الحاجة . وجدوى هذا الأسلوب أنه يبرز ، بنوع خاص ، الدورين الأساسين اللذين تقوم بهما « النصوص » في تخريج علم الكلام : ١ً) — الدلالة على أصول المشكلات المطروحة ، بعد المناقشات التفسيرية القديمة التي بعثت على المناظرة بين أهل السنة والمعتزلة . وهنا يتدخل علم التفسير واللغة وفقاً للقواعد التي أسلفنا تلخيصها . ٢ً) — دعم الأدلة العقلية بالارتداد إلى مرجع يسلم بصحته المتخاصمون كلهم .

أما فيما يتعلق بأصول المشكلات فنقول : لا ريب أن علم اللاهوت في شكله البيزنطي ، والفلسفة اليونانية ، والمباحث النظرية اليهودية قد تركت تأثيراً حقيقياً في الوجه الذي من خلاله نظر علم الكلام إلى مسائله . لكن كان على هذا العلم أن يشتد علماؤه اعتقاداً بأن أبحاثه كلها ترتد أصلاً إلى النص القرآني أو الأحاديث الصحيحة أو الإجماع . ولم يتخذ هذه المراجع مجرد معيار لعمل العقل . فإنه يطيب للأدرية المعتدلة الأشعرية أن تتصور كل معرفة في الله وصفاته مبنية وجوباً على أساس « الوحي » ، ولو كانت قائمة على أدلة عقلية .

---

١ انظر مثلا الإرشاد ، النص العربي ، ص ١١٠ ، والترجمة الفرنسية ص ١٧٩ .

٢ الرازي ، المحصل ، ص ١٤٢ — ١٤٤ ، الجرجاني ، المواقف ، ج ٨ ، ص ١٦٨ — ١٧٣ .

ومن أوضح الشواهد على ذلك نظرية الأسماء الحسنى والأسماء النبوية . أما الأسماء الحسنى فإنها توقيفية ، أعني محددة بالقرآن والحديث والإجماع . (*) على أنه يجب أن نضيف أن مثل هذا المبدأ يختلف في دقة تطبيقه تبعاً لاختلاف المذاهب [1] . وأما تسمية الصفات ، فخاضعة لقواعد أقل صلابة . على أن للصفات كلها ، هي أيضاً ، أساساً في الكتاب [2] . وعلم الكلام ، في ارتقائه إلى معرفة الله ، لا ينطلق من الكلمات المخلوقة على طريقي السببية والكمال الفائق . بل يرى مساً للتنزيه الإلهي كل علم قياسي قائم على تناسب حقيقي بين الخالق والمخلوق . ولا يرى تمييزاً في الصفات الإلهية المذكورة كلها في القرآن ، إلا بين ما يمكن « الدلالة » عليه منها بالأدلة العقلية ، وما لا سبيل لهذه الدلالة إليه . حتى إذا ما أفسح للدلالة العقلية مجال ، ألفينا غزارة تكاد أحياناً لا تصدق ، من الاستدلالات الجدلية أو القياسية . فلا يتردد أصحاب هذه الاستدلالات عندئذ في البحث عن أمور فرعية تفصيلية يميل الفكر الغربي دائماً إلى أن يجد فيها شيئاً من العبث [3] . على أنهم يجمعون بذلك بين اللاأدرية المعتدلة الرسمية التي تتصور كل شيء في الله غيباً يعجز العقل عن إدراكه ، وبين « العقلانية » التي يزداد انبساط نفوذها يوماً بعد يوم . ذلك بأن علم الكلام قائم على المنهج الدفاعي المرتد

---

١ راجع الباجوري ، جوهرة ، ص ٥٢ – ٥٣ .

٢ المرجع المذكور . – وأيضاً ص ٤٤ ، في ما يتعلق بالصفات الثلاث : الكلام ، والسمع والبصر ، التي يتصورها الجميع واردة بالسمع أصلا . « وليس المراد أن السمع ورد بالصفات نفسها ، خلاف الواقع ، بل المراد أنه ورد بمشتقاتها » .

٣ إنا نكتفي هنا ، للدلالة على ذلك ، بمثلين : « المتعلقات السبعة » بالقدرة الإلهية (باجوري ، جوهرة ، ص ٣٨) ؛ وعند الجرجاني (مواقف ، ج ٨ ، ص ١٥٩ – ١٦٨) المناقشات الدقيقة المتعلقة « بالتوليد » أو « التأثير » .

أصلاً إلى «عقلانية» تهدف إلى أن «تثبت» بالعقل وحــده معظم المسلمات النصوصية .

و ـ العقليات والنقليات ومدى تطبيقها

١ . ـ العقل «مدركاً وأصلاً» . ـ لقد بينت ملاحظاتنا الأخيرة أن كل تعادل بين العقل «والمدارك الفرعية» في علم اللاهوت يكون ناقصاً لا محالة .

إذا نظرنا إلى الأمور في بناها المعنوية ظهر أن علم الكلام ، كما تحقق عند أهل السنّة ، لا يعرف «علماً لاهوتياً طبيعياً» بالمعنى الدقيق ، أعني «علماً بالله يدركه العقل أصلاً وبقواه وحدها» [١] . فإنه لو لم يرد «الشرع» ، لما كان يجب ، بل لما كان يجوز على العباد معرفة الله بالعقل . فهل نجد لدى المتكلمين علماً لاهوتياً طبيعياً كالذي رده كارل بَرْث بشدة ، ولم يكن لمفهومه من الدقة ما للذي يقابله عند اللاهوتيين البروتستنتيين المحافظين ، ولا للذي يقابله في جدل برونَّر ؟ هذا وإنا لا نريد بهذا «العلم اللاهوتي الطبيعي» ، عملاً يقوم به العقل في ضوئه وحده ، بل الذي يرتد إلى «وحي عام» ، متميز عن وحي المسيح ، ويكون الله قد ألقاه في الطبيعة والوجدان البشري ، في ما قبل التاريخ ، وحتى في الأزمنة التاريخية [٢] . الواقع أن هذا المفهوم يكاد يكون قريباً إلى موقف علم الكلام الأشعري الذي يرى أنه يجب

---

١ بالمعنى الذي انتشر من وراء اصطلاح ناقص كان ليبنتز أول من استخدمه للدلالة على الإلهيات . وهذا الاصطلاح هو اللفظة الأجنبية «تيوديسيه» .

٢ راجع برونر ، الطبيعة والنعمى ، ص ٨ . ولقد لاحظنا ، في ما سلف ، أن شلاتر يذهب إلى وجود وحيين ، طبيعي ومدون في كتاب ، وهما الأصل الواحد لعلم اللاهوت .

الرجوع أصلاً ، حتى في استخدام العقل ، إلى « الشرع »[1] . لكن الأشاعرة يتجاوزون هذا الحد ، ما داموا يذهبون إلى أن كل معرفة في الله ، صفة كانت أم اسماً ، يجب أن تنبني على نص الكتاب . فلقد يواجهنا هنا مفهوم في الوحي يساوي في القوة والدقة المفهوم البَرْثي ، لكنه يتولى ، باستيثاق تام من نفسه ، استخدام الأدلة العقلية . وهو أمر لم تتوله « البَرْثية » . وإذا ما تولاه برونّر ، فعلى شيء من الاستحياء . ولا عجب إذا قلنا : « على استيثاق تام » ، ما دام الوجوب الشرعي هو الحكم الذي يشمل هذه الأدلة . ولا عجب إن بقي المسلك الباقلاني كامل الانسجام مع « برانية » المذهب ، وذلك بالذات عندما أعلن أن العقائد تشبه أن تكون مرتبطة بمصير منطقه الآلي وفلسفته الطبيعية . ونضيف أيضاً أن مفهوم « العلم اللاهوتي الطبيعي ذاته لم يكن يخطر ببال العلماء المسلمين ، لأن « إلهياتهم » كانت أو كادت تكون ، في مادتها كلها ، « علماً لاهوتياً طبيعياً » تصوروه قابلاً للإثبات بالأدلة العقلية . ثم إن الوحي لم يأت ليضع في ضوء جديد ، يفوق الطبيعة في ذاته ، علوماً كان العقل في الأصل قادراً على إدراكها . فكانت عقيدتهم « قابلة للإثبات بالدليل » ، أو كانت عقيدة لا تدرك إلا « بعد السمع » . ولقد أصبح كل شيء في ضوء « الشريعة » الوحيدة ، وضوء

---

١ وهذي هي حال اللاهوتيين البروتستنت الذين ، مع كلفين وبرونر وشلاتر ، يسلمون بوجود وحي « طبيعي » بالمعنى العام وربما سابق للتاريخ أيضاً (راجع الفصل السابق) : إن الخلق بحد ذاته ليس منطلقاً لنظر سلجستي ، لكنه يؤدي ، بمجرد وجوده ، شهادة صحيحة ، تستند إلى الكتاب المقدس ، على وجود الخالق وخيريته ، الخ .... فيتكون علم اللاهوت بذلك قائماً على حكم واحد ، إنما هو شهادة الله عن ذاته . وتنزل منها شهادةالأنبياء والمسيح منزلة « تحقيق جزئي خاص » ، ولو كان التحقيق الأهم ، الذي يستمد منه كل تحقيق آخر صحته (وذلك كالأنبياء بوجه عام ، والحواريين والخلق بجملته) . وإن هذا اللبس هو الذي يهاجمه برث في رده على برونر بأعنف مما يهاجم الأدلة العقلية المستمدة من الخلق التي يعول عليها هذا اللاهوتي الأخير .

حكم شرعي يضع الله فيه المؤمن بعون « براني » لا يتحول به من مستوى إلى آخر .

لم يكن أسلوب علم الكلام ليرد إلى تمييز بين الطبيعة وما فوقها ، بل إلى ضروريات رد دفاعي . فليس من مسوغ ، بعد ذلك ، لتصور المسلمات العقلية فرعاً من مسلمات الكتاب أو المسلمات « التصريحية » . فحيثما قامت بدور ، لا تقوم به الأصول فعلاً ، بل الدلائل ، تساوت في الاحتجاج بها ، مع الدلالة المستمدة من الكتاب . ويجب هنا ، أن تؤخذ الدلائل المرجعية والبراهين العقلية على مستوى واحد ، ولو كانت هذه دون تلك إكراماً وإجلالاً .

والظاهر أيضاً أنه ليس من مجال لتبين تعادل حقيقي بين تلك المسلمات العقلية ، في علم الكلام ، والقياس الذي هو « الأصل » الثالث في الفقه الإسلامي . صحيح أن القياس أو الاستقراء القياسي بتمثيل الغائب على الشاهد ، يلجأ إلى العقل . وصحيح أيضاً أنه بالذات نظر واستدلال . لكن طريقته هي السير دائماً من الجزئي إلى الجزئي ، برد حال جديدة إلى أخرى قديمة سبق تحديدها . لقد رأينا أن مفهومه ذاته يختلف باختلاف المذاهب الفقهية : فهو لدى الحنفية النظر والاستدلال السلجستي في رسومه الأولى ، كما أنه بحث عن « العلة » . ثم يتصورونه في المذاهب الأخرى سياقاً جدلياً أقرب إلى ظاهر النص . ومهما كان من أمر ، فإن الفقيه في لجوئه إلى القياس والتمثيل ، إنما يريد أن يرتقي ، في نهاية الأمر ، إلى أصل مستمد من « الشريعة » . ولا ريب أن في الفقه أصلاً حقيقياً عقلياً فرعياً ، أعني العرف ورأي الفقيه الحصيف المبني على الاستصلاح أو الاستحسان أو الضرورة ، وهلم جراً . لكن

الفرق الأعمق بين الفقه وعلم الكلام هو التالي : يجب على الفقيه أن يصدر أحكاماً في مسائل جزئية ، ويقضي لكل حال بحكمها الشرعي ، راجعاً إلى النص كلما أمكنه الأمر . أما علم الكلام فعليه أن يلجأ إلى أدلة قطعية ، يدافع بها عن هذه النصوص بالذات وعما قام عليها من عقائد ، وذلك في وجه مبتدعة أو كفرة كان نزوعهم إلى العقل واضحاً .

٢ . — الدلائل النقلية ونقدها العقلي . — وهذا يثير المسألة كلها حول القيمة التي تسوّغ للعقل ، بل تفرض عليه ، أن يسلم بها للدلائل النقليه . وهذه الحدود هي بالذات تلك التي لجأ اليها علماء الكلام ليطرحوا تلك المسألة على أنفسهم .

لقد رأينا ، في بحثنا عن استخدام العقل في علم الكلام ، ما كان من تطور ، من منطق « المتقدمين » إلى منطق « المتأخرين » . فالأول قائم على السياق الجدلي والبرهان « الأنيّ » ، والثاني يسلم بصلة عقلية واجبة بين النظر والعلم ، فيرجح على كل حال البرهان « اللمي » وطلب الحد الأوسط الكلي . فمن السياق الجدلي إلى الطريقة السلجستية، هل كثر استخدام الأدلة العقلية ، أم نوثر أن يقال : إن استخدام الدلائل المرجعية قد قل ؟ هل انخفض ما كانوا يسلمون به لها من قيمة « دلالية » وبأي معنى كان هذا الانخفاض ؟

لا ريب أن المسلمات العقلية أخذت تشغل مكاناً كان يزداد اتساعاً على مر الزمان ، في مقالات « المتأخرين » . ولم نر ، منذ ذلك الحين مثلما هو الأمر في « الإبانة » ، مسائل تعالج كلها بما لا يكاد يكون إلا

جدلاً يستمد مواده من الكتاب . وهذا لا يعني بحال استخفافاً بمرجعية النص ، بل ربما عنى الاحتياج إلى مزيد من النقد والتدقيق في استخدامه .

فما عسى أن تكون القيمة التي يجب الاعتراف بها للحجة النقلية ، وما هو الدور الذي يقوم به العقل في الإدراك الواعي لهذه القيمة ؟ إنا نختار هنا مثلين . نأخذ أولهما من إمام الحرمين لأنه يكاد يمثل ، من هذه الناحية ، موقف « المتقدمين » . وإن يك قد عاد إلى هـــذا الموقف، ليعمل فكره وفقاً لتخريج أبعد في التعمق . ثم نأخذ مثلنا الثاني من « المتأخرين » ، الرازي والجرجاني .

ولسوف نتبين شيئاً دقيقاً لا يستهان به . يظهر في الاصطلاح . إن إمام الحرمين يسمي الدليل النقلي « بالسمعي » ، وهو مأخوذ من اللفظة ذاتها التي تدل على المسائل النقلية أي « السمعيات » . على أنه لا يسعنا أن نثبت هذه الأخيرة ونستخرجها بالاستنباط العقلي ، بل يجب أن نرجعها إلى « مسلمات » الشريعة وحدها . أما الرازي والجرجاني ، فيذكران الدليل « النقلي » ، وهـــذا ينبه إلى تصور نقـــل مأثور يتلقى .

هذا ودونك الآن نص إمام الحرمين [1] : « .... يتعين على كل معتن بالدين واثق بعقله أن ينظر فيما تعلقت به الأدلة السمعية » . فينبغي أن نميز ثلاث حالات : ١) — « إن صادف (ما تتعلق بـــه الأدلة السمعية) غير مستحيل في العقل ، وكانت الأدلة السمعية قاطعة في طرقها ، لا مجال للاحتمال في ثبوت أصولها ولا في تأويلها — فما هـــذا سبيله — فلا وجه إلا القطع به » . ٢) — « وإن لم تثبت الأدلة السمعية بطرق قاطعة ، ولم يكن مضمونها مستحيلاً في العقل ، وثبتت أصولها

---

١ الإرشاد ، ص ٣٠٥/٢٠٦ — ٣٠٦ .

قطعاً ، ولكن طريق التأويل يجول فيها ، فلا سبيل إلى القطع . ولكن المتدين يغلب على ظنه ثبوت ما دل الدليل السمعي على ثبوته ، وإن لم يكن قاطعاً » . ٣) — « وإن كان مضمون الشرع المتصل بنا مخالفاً لقضية العقل ، فهو مردود قطعاً بأن الشرع لا يخالف العقل ، ولا يتصور في هذا القسم ثبوت لسمع قاطع ، ولا خفاء به » .

إن هذا النص يسترعي الانتباه حقاً ، من حيث إنه يلفت النظر إلى أهمية المعيار العقلي في علاقته بالشريعة . ولا شك أن هذا التنبيه هنا لم يرد بالمعنى المطلق الإيجابي الذي كان المعتزلة يقصدونه ، بل ورد بالمعنى السلبي على الأقل . وهو أنه ينبغي للعقل أن يثبت أن « مسلمات » الشريعة « غير مستحيلة » بذاتها « في العقل » . فإن القول الأشعري « بالوسط بين الطرفين » يفضي هنا إلى مفهوم صحيح للعلاقات بين الشريعة (أو « الوحي ») والعقل . على أنه ينبغي أن نلاحظ إمكان رد « مسلمة » نقلية بمعيار العقل وحده ، من غير أن نقيم حساباً ، في هذا الرد ، لقيم تفوق بحد ذاتها مستوى الطبيعة . والواقع أنه ، في حال غياب كل إمامة دينية تعليمية عظمى ، لا ينبني تطبيق هذا المعيار غالباً إلا على اعتبار عنديّ . ولقد أدى هذا إلى بقاء الباب مفتوحاً أمام المناظرات بين المذاهب . فكان المعتزلة يسلكون في المحال « مسلمات » أو تأويلات (مثل الرؤية وبعض ظواهر الآيات) قد ذهبت الأشاعرة إلى تجويزها عقلاً . قالت المعتزلة : إن الله لا يرى بالأبصار ، فقالت الأشاعرة بامكان الرؤية ، لأن البصر يتعلق بكل موجود .

هذا وإنا نعود لنجد أيضاً تلك الأصول التي يبرزها إمام الحرمين ، في مناقشته لقيمة الأدلة السمعية ، في نصوص يفردها الرازي والجرجاني للبحث في الدليل النقلي . على أن بيانهما يختلف عن بيان الجويني في الصيغة بعض الشيء . صحيح أنهما يبنيان دائماً قيمة النقل المأثور ،

إذا كان دينياً ، على صدق النبي [1] . ولكننا لا نجد عندهما فرقاً ذاتياً ينفصل ، بالطبع والحقيقة ، الأثر الإنساني المحض عن الأثر الشرعي المتلقى « بالوحي » . وهما ينظران إلى المسألة من وجوه ثلاثة :

أ) — « إن الدليل النقلي المحض لا يتصور ، إذ صدق المخبر لا بد منه حتى يفيد الدليل النقلي العلم بالمدلول ، وأنه لا يثبت إلا بالعقل »[2] . « فلا يمكن إثبات النقل بالنقل » [3] ؛ « وإلا لزم الدور » [4] . ويعني ذلك ، كما يقول إمام الحرمين ، أن العقل هو الذي ينبغي أن يتدخل في الأمر ليتبين صحة الأثر المنقول ويثبتها . فلا يكون الدليل عقلياً أو سمعياً ، كما يبدو مقترحاً في مقاطع أخرى من الإرشاد [5] ، بل « ينحصر في قسمين : محض ، ومركب من العقلي والنقلي » . « وهذا هو التحقيق في الدليل النقلي » [6] .

ب) — إذا تصورنا هذه الأدلة ، بعد ذلك ، مقدمات لقياس ما ، قابلتنا ثلاث حالات ممكنة . « فقد تكون المقدمات الغريبة عقلية محضة » . وقد تكون « نقلية محضة » ، مبنية مثلاً على نص قرآني أو حديث للنبي ، على أن يكون هذا النص أو هذا الحديث قد أثبت عقلاً أنه حق . « وقد تكون أخيراً طائفة منها مأخوذة من العقل وأخرى من النقل » بالاستناد مثلاً إلى التجربة والمشاهدة » [7] .

---

١ راجع الرازي ، المحصل ، ص ٣١ — ٣٢ .
٢ الإيجي — الجرجاني ، المواقف ، ج ٢ ، ص ٤٩ .
٣ الرازي ، المعالم ، ص ٨ .
٤ الرازي ، المحصل ، ص ٣٢ .
٥ ص ٥/١٨ — ١٩ . راجع الفصل السابق .
٦ الجرجاني ، المواقف ، المرجع ذاته .
٧ المرجع ذاته ، ص ٥ . ج ٢ ، ص ٤٩ — ٥٠ . ها هي ذي الأمثلة الثلاثة التي يدلي بها الجرجاني : ١) (المقدمات العقلية) : إن العالم خاضع للتغيير ، وكل ما كان هذا شأنه كان =

ج) – أما « المطالب التي تطلب بالدلائل النقلية » ، « فثلاثة أقسام أيضاً » : « أحدها ما يمكن عند العقل ، أي ما لا يمتنع عقلاً إثباته ولا نفيه ، حتى لو خلي العقل وطبعه وترك مع ما عنده ، لم يحكم هناك بنفي ولا إثبات . نحو جلوس غراب الآن على منارة الإسكندرية . فهذا المطلوب لا يمكن إثباته إلا بالنقل ، لأنه لما كان غائباً عن العقل والحس معاً ، استحال العلم بوجوده ، إلا من قول الصادق . ومن هذا القبيل تفاصيل أحوال الجنة والنار والثواب والعقاب . فإنها إنما تعلم بأخبار الأنبياء . الثاني من المطالب ما يتوقف عليه النقل مثل وجود الصانع وكونه عالماً قادراً مختاراً ، ونبوة محمد . فهذا المطلوب لا يثبت إلا بالعقل ، إذ لو ثبت بالنقل لزم الدور ، لأن كل واحد منهما يتوقف حينئذ على الآخر . والثالث من المطالب ، ما عدا الأول والثاني نحو الحدوث . فإن صحة النقل غير متوقفة على حدوث العالم ، إذ يمكن إثبات الصانع دونه بأن يستدل على وجوده بإمكان العالم . ثم يثبت كونه عالماً ومرسلاً الرسل ، ثم يثبت باخبار الرسل حدوث العالم . ونحو الوحدة . فإن إرسال الرسل لا يتوقف على كون الإله واحداً . فجاز أن يثبت التوحيد بالأدلة السمعية . فهذا المطلوب يمكن إثباته بالعقل ، إذ يمتنع خلافه عقلاً بالدليل العقلي الدال عليه ، ويمكن أيضاً إثباته بالنقل لعدم توقفه عليه »[1] .

وإنا لنفهم الآن المسألة التي طرحت نتيجة لذلك كله : هل « تفيد الدلائل النقلية يقيناً » ؟ فيجيب الرازي : كلا[2] . فانما هي ظنية ،

— له ابتداء في الزمان ، إذن .... ؛ ٢) (المقدمات النقلية) : كل من لا يعمل بما كلف به عاص لكلامه تعالى (ذكر آية قرآنية) ، وكل عاص يستحق العقاب بكلامه تعالى أيضاً (ذكر آية أخرى) ؛ ٣) (مقدمات عقلية نقلية) : إن هذا الرجل لا يعمل بما كلف به (المشاهدة بالتجربة) ، وكل من يتصرف هكذا عاص ، (ثم يلي الباقي مثل أعلاه) .

١ المواقف ، ج ٢ ، ص ٥١ .

٢ المعالم ، ص ٩ .

وليست قطعية مثل الأدلة العقلية ، أو على الأقل ليست كذلك بحد ذاتها . ولقد كان جواب الإيجي والجرجاني أوسع تفصيلاً ، لكن من غير اختلاف في الجوهر . إن « الدلائل النقلية لا تفيد اليقين ، وهو مذهب المعتزلة وجمهور الأشاعرة » الذين أجمعوا ، هذه المرة ، على رأي واحد . ذلك بأن اليقين من هذه الأدلة « يتوقف على العلم بوضع الألفاظ المنقولة عن النبي بازاء معان مخصوصة في زمانه » . وهذا يقتضي اللجوء إلى موارد النحو واللغة . كما أنه يتوقف على العلم « بإرادة » من استخدم تلك الألفاظ [1] . فنعود هنا لنجد قواعد قديمة جداً في علم التفسير . ثم إنه ، بعد اكتسابنا لهذا « العلم بالوضع والعلم بالإرادة ، لا بدّ من العلم بعدم المعارض العقلي ، الدال على نقيض ما دل عليه الدليل النقلي » [2] . فيعنى « شرح المواقف » بتوضيح الشروط التي بها نستيقن من أن هذا التناقض غير عارض . حتى إذا اجتمعت هذه الشروط ، أفادت « الدلائل النقلية » حينئذ يقيناً « في الشرعيات » ، مع الافتراض دائماً بأن قد أكدت صحتها « قرائن مشاهدة من المنقول عنه أو متواترة » [3] .

لقد توقفنا بعض الشيء عند هذه الدقائق المختلفة ؛ لأن الأشاعرة المتطورين عيبوا على موقفهم هذا بنوع خاص ؛ إذ يشبه أن يكون حطاً من قيمة النقل . وكان الماتريدية هم الذين وجهوا إلى الأشاعرة ذاك اللوم ، لأنهم يذهبون إلى أن « الدلائل النقلية » قطعية [4] . لكنا

---

١ راجع الشروط التي يوردها الرازي ، محصل ، ص ٣١ ، والجرجاني ، مواقف ، ج ٢ ، ص ٥٢ – ٥٣ .
٢ الجرجاني ، المرجع ذاته ، ص ٥٤ .
٣ المرجع ذاته ، ص ٥٦ .
٤ راجع عبد الرحيم بن علي ، كتاب نظم الفرائض ، القاهرة ، طبعة ٢ ، ص ٥٦ .

نستطيع أن نتبين ما يؤدي اليه النقد الأشعري من نتائج . فليست غايتهم الحط من قيمة « النقل » ، بل إثبات صحته . أفلا يجب الاتكال على العقل عند ذاك ؟ يشبه أن تقابلنا هنا تباشير تخريج لنقد « المدارك » في محاولة تبذل لجعل « المسلم » المتلقى بالوحي « مسلماً » عقدياً . فلا يسعنا أن نلوم على ذلك أشاعرتنا المتطورين أو المتأخرين » ، وسنعود إلى ذلك كله .

إن الذي يثبتونه ، ليس بحال تفوق العقل على الوحي . لكنا دائماً على المستوى المشترك بين « مدارك العلم » ، لا على مستويين يفوق أحدهما الآخر ، فتكون على أحدهما « المدارك الفائقة للطبيعة » وعلى الآخر الخاضع له . « المدارك الطبيعية » للدلالة العقدية . وهنا نعود إلى ما قلناه غير مرة : إن هم المتكلمين هو تخريج أدلة دفاعية ، فينبغي أن يحاط فيها الأثر النبوي بكل ما يستطيع العقل البشري أن يثبته من صدقها وصحتها . ولسنا هنا أمام نزعة عقلية . إنما ينظر إلى النقل بشيء من الاحتراس ، على أن أخذه سلباً ، ومن غير تدقيق ، ربما أدى به إلى أن يشوّه تلك الرسالة التي يجب عليه تبليغها بالذات (*) . وينبغي عند ذاك أن نميز النقل ، وهو قول مأثور ، عن السمعيات وهي قضايا عقدية واردة بالسمع وحده . فيفوت إدراكها ما في البراهين التي يستنبطها العقل من قوة دلالية . وإذا لم ينقد النقل بالعقل ، رد بحكم المنهج الدفاعي . أما السمعيات فتحتفظ بمنزلتها « مدارك » ، حيثما لا يسع العقل أن يقيم البراهين القطعية . ويجب حينئذ في ما تؤيد به من نصوص ، أن يُخضع هو أيضاً لما ينبغي من علاج ، حتى تظل التعاليم المأثورة معترفاً بها في كمال صحتها . وعند ذاك فقط ، يخلع المتكلم على تلك النصوص قيمتها أدلة قطعية .

وهكذا يكون العقل قائماً بدورين : إنه يمد بأدلته كل فصل لا تدخل

فيه وقائع عرفت بالنبوة وحدها . وإلا ، فإن للعقل أيضاً ، أن يسبر صحة « المسلم » التاريخية . ولا شك أن المعنى الذي قام به علم الكلام يظل مبنياً على احترام القيم القرآنية والدفاع عنها . لكن معظم هذه القيم كان في الواقع « عقلياً » بمعنى أنه من مستوى العقل البشري ، فلا ينطوي على وحي غيبي في ذاته . وقد أدى هذا بتلك القيم إلى أن تقع ، من وجه ما ، في صعيد مناقشات الخصوم الفلسفية . ونضيف أيضاً أن من شأن قضايا الخصوم وأدلتهم أن تكون ، لا محالة ، « المدارك والأصول » الأساسية التي يبنى عليها كل رد ودفاع . غير أنه إذا حدث للأدلة العقلية أن تبدو قاصرة ، لم يسقط المتكلمون أبداً ما قام من السمعيات على الدلائل المرجعية وحدها ، بعد الاستيثاق من صحتها عقلاً . فلم يعد اكتساب السمعيات ، حينئذ ، ضرباً من الحصول على العقليات . لكن هاتين الفئتين من المسائل ظلتا تجولان في ضوء باطن واحد ، لا فرق فيه أصلاً وذاتاً .

- ٣ -

تخريج العقائد

إنا نقول مرة أخرى : لقد أصاب حدس المتكلمين ، إذ لم يدفعهم إلى تخريج مذهب في « المدارك العقدية » بالمعنى الخاص . ووسعنا أن نقيم ما يشبه المقارنة . وأتاح لنا مفهوم « المدارك » الكاثوليكي أن نبين ، بمزيد من الوضوح ، « مدارك » الأدلة في علم الكلام . لكن هـذه « المدارك » تبقى ، في الواقع ، « أسباب العلم » . فإنا ننتقص من قيمة علم الكلام إذا نحن أردنا أن نبدي فيه حكماً وفقـاً لمقاييس غريبة عنه .

لا شك أن علم اللاهوت البروتستنتي هو الذي أمدنا بأوضح التوافقات : على أن هذه التوافقات لا تنتهي قط إلى أن تكون ، هنـا أيضاً ، معادلات حقيقية . فإن تخريج منهجية العلم اللاهوتي الكاثوليكي هو الذي نتوقع منه أن يمدنا بأفضل العون لفهم التخريج الذي يقابله في علم الكلام ، وهو باق على صعيده الخاص . على أنا نقول هذا لأن تخريج العلم اللاهوتي الكاثوليكي جاء أدق حدوداً من غيره ، ولأنه بالذات يخالف تخريج علم الكلام بالموضوع وبالضوء الذي يدرك فيه هذا الموضوع .

هذا وإنا سنوزع جزئيات البحث هنا على النظر في مجهودين :
١) المجهود التمهيدي القائم على تبيّن المواد مؤدياً إلى الحكم الوصفي ؛
٢) والمجهود الخاص بعلم اللاهوت النظري شارحاً بالذات [1] .

ا ــ التبين العقَدي

« كل علم إنما يتبين معلومه بضوئه الخاص » [2] . هذا هو الأصل الذي يسوقنا منذ البداية ، إلى اختلاف أساسي . ــ إنما يجب على علم اللاهوت أن يواصل تبين مسلماته ، في ضوء فائق للطبيعــة موضوعي عيني ، هو ضوء الله الموحي ، وبتحريك ضوء « عندي » ، هو ضوء العقل وقد أشرق فيه الإيمان الفائق للطبيعة . وذلك ما ينفرد به « علم اللاهوت الوضعي » من مهمة ، إذ كان أحد مقاصده الرئيسة أن يتبين المراجع الموثوق بها ويزن قدرها [3] . وهذا العمل هو الذي تتناوله قواعد المدارك اللاهوتية بكامل تطبيقاتها . إن علم اللاهوت يسر المسلم المتلقى بالوحي ، ويستهل طرح المسألة « بِهِل » ، ثم يدقق النظر في كل مسلماته ، تبعاً للمراجع . أما الحد الذي تتوقع اللاهوتيات إدراكه ، ويقع على مستوى تخريجها بالذات ، فيكون ما يتناول المسائل والأدلة من حكم وصفي كيفي . ولا بد لنا من العودة إلى هذا الموضوع ومزيد من إطالة الوقوف عنده . على أنه تقابلنا مهمة أخرى ، ليست فرعية بل تابعة لتلك الأولى التي شرحناها ، ومتبوعة في الضوء ذاته ، أعني الضوء النوعي الخاص بعلم اللاهوت . وهذه المهمة هي تبين الوقائع

١ راجع البحث المذكور للابورديت ، علم اللاهوت من حيث كونه فقهاً للإيمان .
٢ المرجع ذاته ، ص ٢٦ .
٣ المرجع ذاته ، ص ٢٧ .

والمسلمات البشرية التي تهم اللاهوتيات . أما موادها فليست أقل من أن تكون « عالَم الثقافة بكامله » ، ولكن من حيث إن ضوء المعرفة والحكمة اللاهوتيتين قد تولى بذاته أمره .

وكل هذا المجهود المبذول لمهمة التبين ، إنما يكون منذ الآن مجهوداً علمياً ، إذ أنه ، منذ بدايته ، مجهود بذل لتفهم وتطوير يتناولان منهجية ترمي إلى إبراز معقولية ما ، وإن شئت فقل إنه ضرب من الشرح التاريخي .

وكذلك القول في علم الكلام . فإنه ، هو أيضاً ، ينبغي له أن يسلك طريقة تؤدي به إلى تبين مواده . ربما لم يبرر مدى تطبيق هذا التبين بالقدر الذي كنا نتمناه ، لكنه بذلك لم يكن أقل وعياً وإدراكاً . وحسبنا على هذا دليلاً ما أسلفناه عن الدور الذي سلم به علم الكلام للعقل في إثبات الأدلة النقلية وتمحيصها .

لكن الاختلاف في الضوء لم يلبث أن أدخله في مسلك لا يتلاقى ومسلك علم اللاهوت . فإن المجهود ، في علم الكلام ، لم يتناول تبين أمهات المراجع من ناحية ، ومن ناحية ثانية كان عقل المتكلم وحده ، وعلى صعيده الذاتي ، هو الذي باشر ذلك المجهود وتابعه . إن الإيمان بحد ذاته أمر مفترض عند المتكلم ، ولا يضيء مباشرة مجهوده في تبين المواد لعلمه . على أن افتراض هذا الإيمان إنما يكون بمعنى أنه يقع على مسلم برّاني . فلا يستوثق من النص مرجعاً موثوقاً به إلا بعد أن يثبت النقد البراني صحة كونه من القرآن أو من حديث النبي أو مما وقع عليه الإجماع . فضلاً على أن المبدأ الذي يوجه مجهود التبين واحـد أبداً ، سواء أكان النص متلقى « بالوحي » أو خبراً معزواً إلى بشر . فالمهم ، هو إثبات التواتر بشروطه كلها .

بقي أن ما ينبغي أن يدركه علم الكلام في هذه المرحلة الأولى من التخريج ، حل ، هو أيضاً ، لمسألة يستهل طرحها « بِهَل ... » .

صحيح أنه لن يدرك هذا الحل وفقاً لأنواع المقتضيات ذاتها التي نجدها في علم اللاهوت . فقد مر بنا ما يفهمه المسلمون من مدلول الوحي . وما دام الأمر كذلك ، ولم يطرأ تغير ما على مفهومات ما تزال ، حتى الآن ، أساسية ، فلن يقبل الإسلام نقداً للنص يتناوله في باطنه ، سواء أكان في القرآن أم في الحديث . ويفضي به هذا إلى أن يرد كل تفسير علمي بالمعنى الذي يستلزمه ذلك النقد الباطن . لكنا ، مثلاً ، إذا أخذنا بما يذهب إليه المجددون السلفيون ، فليس من مانع يمنع الإسلام – فيما يبدو – من أن يقر في إجماعه شيئاً من الحصر والتخصيص . على أن عدم تنظيم هذا الإجماع ربما أسفر عن مشكلات لا يستهان بها . (٥)

لكن ها هم أولئك المتكلمون ، ما كادوا يذوقون طعم المنطق الأرسطي ، حتى ظهروا أشد اندفاعاً إلى الاهتمام بحماية هذا المنطق وقيمته الدلالية . ولقد عُنوا بهذا الامر بقدر ما كانوا مفتقرين إلى إمامة تعليمية عظمى تؤيد صحة مستنداتهم الوضعية . وأدى هذا الموقف إلى انتقاص من شأن النقل بيناه في المذهب الأشعري المتأخر . ومرة أخرى نقول : إنه ينبغي هاهنا أن نفهم الأمر على حقيقته . فعندما ذهب الأشاعرة « المتأخرون » إلى أن الدليل النقلي ، مهما كان شأنه ، ليس إلا « ظنياً » ، لم يعنوا بذلك ما كان يعنيه القديس أغسطينوس ، والقديس توما بعده ، إذ تصوروا قضايا الآباء اللاهوتية الشخصية « ظنيّة » فقط [١] . وما بين الطرفين ليس إلا تشابهاً في الاصطلاح . فليس لنا أن نقول : إن هؤلاء الأشاعرة يرون في الأدلة العقلية – بسبب كونها وحدها حاسمة – « مدارك قطعية » . بينما لا تكون « الدلائل النقاية » ، في نظرهم ، إلا ظنية ، لأنها خاضعة لحكم « الظن » . وإذا ذهبنا إلى هذا القول ، أسأنا إساءة غريبة في فهمنا للمعاني : ان « الدلائل النقلية » ظنية ، ما دامت

١ انظر المراجع عند ر. غينيبيه ، علم اللاهوت النظري ، ج ٢ ، (RT ، نيسان ، أبريل ، ١٩٣٨) ، ص ٢٤٩ .

غير متلقاة إلا بقبول سلبي ، وما دامت غير ثابتة عقلاً . ومن هذه الناحية ، يصادف المتكلمون ، في منهجهم ، بعض أساليب النقد التفسيري المعاصر ، بل يأذنون بها . لقد لخص الأب « غَنْيبِيه » أسلوب علم اللاهوت الوضعي في العصر الحديث » ، فقال : إن هذا العلم يجتهد « في إدراك معنى النصوص بحد ذاته ، بعد وضعها في قرائنها ، وفهمها بالمعنى الذي أراده لها من دوّنها كتابة »[1] . ولا شك أن هذا الأب لم يدر ، عند ذاك ، أنه يكاد يعيد بالحرف . ما طالب به أشعريان من القرنين الرابع عشر والخامس عشر ، من شرطين تمهيديين للنظر المثمر في أدلة المتكلمين النقلية . على أن هذين الأشعريين كانا صدى لماض فكري كامل[2] . والواقع أن الأب غنيبيه إنما يقصد ذلك « الوضع » وتلك « الإرادة » اللذين سبقه إليهما الإيجي والجرجاني[3] ، كما رأينا في المقطع السابق . صحيح أن المتكلمين لم يميزوا في علم العقائد ، بين الوضعي منه والنظري ، فأضافوا شرطاً ثالثاً كان « العلم بعدم المعارض العقلي الدال على نقيض ما دل عليه الدليل النقلي » . ولنا هنا أن نرى ما يشبه الترغيب في طلب أدلة إقناعية .

هذا ولنفترض الآن « المسلم » قائماً في ذاته ، بعد معالجته على الوجه الذي شرحنا . فنقول ، بعد تغيير ما يجب تغييره : أما اللاهوتي فإنه يورد أدلته على أنها « مرجعية » . وأما الأشعري ، فعلى خلاف ذلك ، لا يسمي أدلته « نقلية » إلا بالمعنى الواسع ، ويفضل أن يتصورها بتحديد أشد ، من وجه ما ، على أن كل دليل منها ، بعضه نقلي وبعضه عقلي . (*)

أما تبين الوقائع والمسلمات البشرية التي تهم علم اللاهوت ، فلنا أن نقول فيه : إن هذا العمل هو الذي قصد المتكلمون القيام بـه ، على

---

١ المرجع ذاته ، ص ٢٤٤ .

٢ ذلك بأن هذه القواعد انتقلت ، منذ عهد باكر جداً ، من التفسير إلى علم الكلام .

٣ المواقف ، ج ٢ ، ص ٥٢ تا .

صعيدهم الخاص ، إذ أفسحوا المجال في مقالاتهم لكل ما سمیناه « التمهيدات الفلسفية » . قلنا : « على صعيدهم الخاص » . وحسبنا تذكر ما تبيناه في ما سلف ، لتعليل هذا القول . إن المتكلمين لم يميزوا علماً عقلياً في أساسه عن علم يكون في الأصل وحياً . فساقهم هذا إلى أن يكتفوا بضم تلك العلوم المساعدة أو الفرعية ، وقد كانت في ذاتها « تمهيدات فلسفية » ، إلى مقالاتهم في وجود الله وصفاته وأفعاله .

ونتهي بعد ذلك إلى ما نراه نتيجة صحيحة لكل ما سلف ذكره : لم يتبع المتكلمون في الإسلام واللاهوتيون في المسيحية ، تبيناً عقدياً في اضواء متقابلة ، ما دام مجهود التبين في الإسلام إمداداً بمستندات يقوم عليها علم دفاعي عقلي مسخر لحقائق الإيمان . على أن هذا لم يمنع بعض الطرق من أن تتلاقى ، لما كان يوجهها لدى الطرفين من احترام مشترك « لمسلم » يتصور أنه متلقى من لدنه تعالى . ويصدق ذلك بوجه خاص على طرائق تحليل النصوص . ثم إنا لا نجد هذا التبين العقدي ، في علم الكلام ، إلا بما يكاد يكون خطوطه الأولى . بل لنا أن نقول: ذلك بأن العقلية الإسلامية منفتحة اليوم على مناهج تاريخية تدنيها من الحاجات الفكرية العصرية . وبقدر ما يتحقق ذلك ، يكون من الطبيعي أن يرغب علم الكلام ، مجدداً ، في مزيد من التعمق المقصود في البحث الوصفي عن « مدارك العلم » . وإنا لنميل إلى الاعتقاد بأن من شأن مثل هذه الأبحاث أن تلقي ضياء أشد على الدفاع العقلي في غاياته ومناهجه .

ب ــ « الشرح » في علم اللاهوت و « الادلة » في علم الكلام

إذا كان تبيّن « المسلم » عملاً يختص به العلم اللاهوتي الوضعي ،

فها نحن أولاء ، مع « شرح » أصول الإيمان ، في صميم العلم اللاهوتي النظري .

يقول القديس توما : ليس للعالم باللاهوت أن يستخدم « أمهات المراجع مجردة »[1] ، بل يجب أن يعالجها في ضوء إيمانه ، « كما تكون حقيقة الشيء في ذاتها »[2] . هذا هو « فقه الإيمان » إذ يقع على « المسلم » اللاهوتي ليفهمه .

١ – اكتشاف العقائد . – أ) في المسيحية . – ينبغي إذن أن تحلل أولاً المفهومات وتنقد ، وتدرك ما أمكن الأمر في مضمونها الذاتي . فلا ينظر إليها في علاقاتها بالمراجع التي تثبت صحتها وحسب ، بل بالشيء الذي تعنيه وتشتمل عليه .

وإشراق الإيمان في عقلنا لا يغير شيئاً جوهرياً في طرق هذا العقل بكونه فكراً خاضعاً لوجوهه وقواعده الخاصة في تصرفه . وإنما نعود هنا لنجد قواعد المنطق مطبقة على البحث عن الحقيقة . فيواجهنا إذن : ١ً) شروح عامة ظنية ، تقوم على طرق الجدل ، إذ يمضي قدماً في مسلك البحث عن « السبب الحق » كما نجدها في « طوبيقا » أرسطو وليس شيشرون . ٢ً) بحث عن الحد ، كما ورد في « التحليل الثاني » ، لنثبت في « حال الحدود الحقيقية منعاً وجمعاً ما كان من المفهومات مبهماً ، غير منقود ولا مشروح في المسلم الأول »[3] .

ليس كل هذا الذي سلف ذكره إلا تطبيقاً أصح لنظام الجدل الحق على علم اللاهوت . ولقد أمد القديس توما هذا التطبيق بأداة ممتازة

---

١ المتفرقات ، ف ٤ ، باب ١٨ . راجع ر. غنيبيه ، علم اللاهوت النظري ، ص ٢٤٧ .
٢ المرجع ذاته .
٣ م. لابورديت ، علم اللاهوت ، ص ٦٣ .

لتأييد العلم ، أعني ذلك الحس القياسي بالحق ، وإن شئت فقل : قياسية التناسب بالمعنى الخاص . وإنما كانت هذه القياسية هي التي قصدها المصلحون البروتستنتيون الأوَل في الأساس ، عندما ثاروا على « المزج القبيح » بين الفلسفة اليونانية والإنجيل . ولنا — مع ذلك — أن نقول : إنما نقدوا ما كان مبهماً غامضاً لديهم في مداه التطبيقي . لقد أخذوا القياسية بمعناها الميتافيزيقي المحض ، وخيل إليهم أن في ذلك تحولاً من ميتافيزيقية بحد ذاتها إلى وسيلة يلجأ إليها للنفاذ المباشر إلى الحقائق الفائقة الطبيعة [1] . فضلاً على أنهم كانوا قد أنشؤوا ينكرون شرعية تلك الطريقة على الصعيد الميتافيزيقي ذاته . والواقع أن الأمر كان على خلاف ذلك . إن « فقه الإيمان » لدى التومستيين اللاهوتيين ، يتلقى تلك القياسية الميتافيزيقية بكل ما في مادتها من غزارة . لكنه يتولى أمرها فيما يسميه وبما يسميه جاك ماريتين « قياسيات الإيمان الفائقة » [2] . ولا يفعل « فقه الإيمان » ذلك ليدخل قياسيتنا في نظام الإيمان بالذات ، بل ليسخرها لما يدركه الإيمان من « معنى صوري بنيوي عن الحقيقة الإلهية الفائقة الطبيعة » [3] . إن هذا الوجه في النظر ، هو الذي يلجأ إليه علم اللاهوت في كمال استخدامه « لنظام الفلسفة » ، من غير أن يعدل عن استخدام الجدل . ذلك بأن المفهومات التي أخذها عن الفلسفة تنطوي على مضمون قياسي يتم إطلاقه بالتقديم والتأخير . فلم تعد هذه المفهومات قائمة فقط بعلاقتها مع الأقيسة والأعداد التي تقع على العلوم « الدقيقة » سنناً وقوانين ، كما أنها لم تعد رموزاً فحسب ، يشبه أن تحجب الحق الإلهي . وإنما تنطلق تلك المفهومات بهذا الحق في عمق ما تقوم عليه من بنى معنوية . صحيح

١ وهذا ما أدى إليه مفهوم « الملكة اللاهوتية » الأوكامي ، الذي كان طبيعياً في أصوله .
٢ مراتب ... ص ٤٧٨ — ٤٨٤ .
٣ م. لابورديت ، المرجع ذاته .

أنها تدل عليه بمعنى قياسي ، ولكن هذا المعنى أعمق أصالة مما يكون لو أدركناه من وراء حجب التمثيل والاستعارة . إنها تنطق به بوساطة ما تتبينه منه في حقيّة المخلوق ذاتها وخيريته ، على أن المخلوق ما كان له وجود حق لو لم يكن له ، حسب قياسه ، نصيب من حقية الخالق وخيريته . وهذا المخلوق لم يكن ليدل على الخالق بمعنى أنه « رسمه » ، كما ورد في الاصطلاح الإسلامي (٭) . إنما يدل عليه مخلوقاً بكمال مـا ينطوي عليه في أعماقه من حقيقة انتولوجية . فما أبعد القياسية التومستية من أن تكون قد اسقطت كل حس بقدسية الأشياء ، وهو الأمر الذي استطاع المسلك الأغسطيني أن يعيبها عليه . بل ما كان أعظم قدسية ذلك المعنى الذي طفقت هذه القياسية تعيده إلى الأشياء ، إذا أخذتها بكل ما تشتمل عليه من حق في أبعادها . كل هذا ، هو الذي تدل عليه المفهومات الميتافيزيقية العظمى ، من طبيعة ، واقنوم ، وعلاقة وهلم جراً ، إذ استخدمها فقه الإيمان على صعيده وفي ضوئه . وهذا الوجه في النظر ، هو الذي كان القديس توما لاجئاً إليه ، إذ ارتقى ، إلى صعيد العلم والحكمة الواحد ، بذلك « الفقه » للأمور الإلهية ، الذي كان الآباء قد بلغوه إياه في سره وتدفقه [1] .

ب) . — في الإسلام . — لكن ربما كان أيضاً هذا الوجه في النظر ، هو الذي يرتسم فيه الخلاف أشد ما يكون عمقاً بين علم اللاهوت في حكمه النهائي وبين علم الكلام . لم يكن لهذا الأخير ، أن يتقيد ، في سياقه ، بذلك كله ، ما دام يفترض في مسلماته مفهوم الإيمان لدى

---

١ إن اللاهوتيين البروتستنت الذين يسلمون مثل برونر ، بصحة استخدام « قياسية الحق » ، لا يفهمون هذه القياسية بمعنى القياسية اللاهوتية التومستية ذاتها . إنما يعولون غالباً على القياسية الميتافيزيقية بحد ذاتها ، مأخوذة بظواهر « الوحي الطبيعي » (شلاتر) ، أو « الوحي العام » . ولقد رأينا أن كارل برث يرفضها مطلقاً .

الأشاعرة والماتريدية ، وغياب وحي صريح بغيبيات باطنة تكون في ذاتها أسراراً متعلقة بالحياة الإلهية . فضلاً على أن مقاصده كانت دفاعية فقط . كما أنا نعلم أيضاً أن مفهومه نفسه من التنزيه الإلهي لم يكن ليتيح له أن يعتمد ، أداة لأبحاثه ، قياسية تناسبية بالمعنى الدقيق . فبقي خاضعاً لنظام الجدل عمداً وقصداً ، وإن شئت فقل إخلاصاً لأصوله التاريخية وللبنية التي أنشأه عليها واضعوه .

وربما لم ينته ، من هذه الناحية ، إلى حيث كان يستميله ، في الظاهر ، التجدد المنطقي الذي رحب به « المتأخرون » ، من طرق في الجدل وطلب للحد . فلقد لمح نوع استخدامه لهذه الجهازية الآلية في مسلكه الدفاعي الخاص . لا شك أن رجلين — كالرازي والجرجاني — قد تطوروا بأطر علمها المنطقية في ما يتعلق بسبر المفهومات وإنزال الأدلة منازلها . وكذلك القول في الطوسي والحلي اللذين ربما ساعدتهما في هذا العمل علاقاتهما بالمعتزلة . لكن الجمود على التقليد جاء معترضاً ذلك التطور كله ، وحائلاً بينه وبين أن يدرك كمال نجاحه . بل نمضي أبعد غوراً مما سبق ، فنقول : لم يكن « البحث عن الشرح العقدي » هو الذي قصده علم الكلام ، أو كان في طاقته أن يقصده . إن هذا العلم لم يجدّ في طلب شرح ما ، إنّما كان جاداً في طلب الأدلّة البرهانية . ويدلنا على ذلك بوضوح خاص التجديد الذي ظهر في رسالة التوحيد للشيخ محمد عبده . وفي وسعنا أن نتساءل عما إذا لم يكن صعيد الطرق الجدلية هو الذي يجدر بالعلماء المسلمين أن يواصلوا عليه عملهم الفكري .

ولا شك أن مسألة الحد الأوسط الضروري ، أو مسألة العلة ، هي التي سوف توجه نتائجهم ، عند ذاك . ولسوف يعودون ليجدوا ، من هذا الوجه ، الجدال بين النظر القائم على حدين ، « بالاستدلال من المعلول على العلة » أي « بالبرهان الإني » ، والنظر المبني على حدود

ثلاثة ، « بالاستدلال من العلة على المعلول » أي « بالبرهان اللمي » . وهذا هو الجدال الذي ارتسمت معالمه في صميم علم الكلام وتاريخه .

٢) — في مرحلة الإثبات . — أ) — في المسيحية . — إن بين يدينا « ملاحظات » هامشية على البيان التمهيدي الذي وضع لمجمع الفاتيكان المسكوني الأول . فنقرأ فيه النص التالي : إنا نتبيّن أولاً بعلم اللاهوت الوضعي ، « المسلم » المتلقى بالوحي ؛ ثم « نتولى أيضاً » ، ودائماً في نور الإيمان ، « طائفة من الحقائق والأصول العقلية . فيفضي بنا ذلك كله ، عن طريق الاستنتاج ، إلى علم قياسي للأمور المعروفة بالوحي فيما كانت عليه في ذاتها » . فها نحن أولاً ، هنا ، في مرحلة الإثبات العلمي من علم اللاهوت . ولقد ورد في النص المجمعي ذاته أن هذه المرحلة « تقوم على استخدام قياسية ما كان ذهننا قد أدركه من الحقائق ، وعلى تصور العلاقات التي تربط بعض الغيبيات ببعض ، ثم تجمع بين هذه الغيبيات كلها والمصير البشري »[1] .

إنما يقابلنا هنا « إثبات » بالعلة ، مدركة في الحد الأوسط . ولا يقصد بهذا الإثبات اكتساب علوم جديدة ، بل إدراك يتناول بالتصديق علوماً يقينية ثابتة ، أصبحت بذلك واقعة تحت حكم جديد ، هو الحكم العلمي الكامل . ولا شك أن الفقه التام لحقائق الإيمان ، إنما تمد به رؤية الذات الإلهية . أما المعرفة بالعلم اللاهوتي ، فتبقى خاضعة لما في الإيمان من ضوء قائم . لكنها تربط ، تحت هذا الضوء ، القضايا التي سبق لها اكتشافها « بمبادئ تدل على سبب وجود هذه القضايا ، وبالتالي على ضرورتها »[2] . وكون القضية التي وصلها الحد الأوسط الضروري

---

١ من النص المذكور سابقاً ، جلسة ٣ ، ٤ .

٢ م. لابورديت ، علم اللاهوت ، ص ٣٨ .

بحقيقة إيمانية ، هي بالذات متلقاة أو غير متلقاة بالوحي ، لا يحدث تغييراً في الضوء الذي يعمل اللاهوتي فيه ، أو في الطريقة الخاصة بعلم اللاهوت التي توجه هذا الاستنتاج . ولقد مررنا بذلك كله . كما أنا نعتقد أنه يجدر بنا أن نقاوم بعض ما يوشك أن يفضي بالعصور الحديثة إلى الانقباض والجفاف ، فنلح على التذكير بالوحدة الذاتية الأصلية التي تجمع بين طرق علم اللاهوت النظري وسياقاته كلها . وهي أن الموضوع البنيوي المعنوي لهذا العلم ليس ، لعمري ، ما تنطوي عليه نتائجه في حرفيتها [1] . إنما كان هذا الموضوع أولاً هو الله في ذاته ، مثلما عرفنا به في ذاته على أنه الله ، الموحي والموحى بـه ، وثانياً ، وفي ضوء الله ذاته ، نجاة البشر في تاريخها كله .

ولا ريب أن الإثبات اللاهوتي لا يدرك قط الوجه الذي تعيـا به الأذهان من غيبيات الإيمان . ولقد ذكرنا هذا عندما شرحنا نشـأة المفهوم المسيحي لعلم اللاهوت . فإن القضايا الإيمانية ليست مما يجب إثباته . إنما هي أصول بينة في ذاتها . صحيح أنها على خلاف ذلك في هذه الدنيا ، لكنا نتلقاها بإذعان إيماني قائم على أنها بينة في ذاتها في علم الله وعلم المقربين . فإن العلم الخاضع لعلم آخر ، لا يثبت أصوله الأولى ، بل حسبه أن يتلقى هذه الأصول . ولا يبطل الشرح اللاهوتي الغيب في سره ، بل لا يخفض شأن هذا الغيب ، وإنما الأمر على خلاف ذلك . إنه يدركه غيباً في ذاته ، فيتتبعه في نتائجه القصوى

---

١ لكن القول بأن موضوع علم اللاهوت الخاص هو النتائج التي يؤدي هذا العلم اليها ، قـول مقبول (راجع غنيبيه ، علم اللاهوت النظري .... ، ص ٢٣٩) . شرط أن نعني بذلك أن (العلة البنيوية) التي من أجلها يذعن العقل لتلك النتائج « ليست حينئذ الوحي بحد ذاتـه ، بل النظر الذي اكتشف بين ذلك التلازم بين الحق المتلقى بالوحي أصلا ، والحق المتلقى بالوحي نتيجـة (...) لكن لا يصح بحـال أن نتصور تلك النتائج على أنها غاية البحث في علم اللاهوت » .

من خلال ذلك الإدراك الذي يقع على حقيقة موضوعية ، ويسوق «فقهنا للإيمان» إلى معرفة ما أوحاه الله بذاته عن ذاته . «لن يستطيع العقل أن يعرف هذه الأمور بالصورة التي يعرف بها حقائق موضوعه الخاص» [1] ، فيدركها في الإيمان من غير تبيان . لكن شتان ما بين عقل العالم اللاهوتي عند ذاك وبين أن يحاول رد هذا «اللاتبيان» في الإيمان إلى تبيان عقلي . فإن هذا العقل ، إذ يجول في ضوئه الفائق ، يعرف حقاً أن مثل ذلك «اللاتبيان» هو أسمى وأوثق ما يسعه أن يدركه من علم في هذه الدنيا .

ب) — في الإسلام . — إن انتقالنا من المناخ المسيحي إلى المناخ الإسلامي ، أي من علم اللاهوت إلى علم الكلام ، يقتضي أن نميز بدقة ، طريقة الإثبات الاستنتاجية من ناحية ، عما يقع عليه هذا الإثبات من أصول وأدلة وموضوعات من الناحية الثانية .

ب١) — الأصول والأدلة والموضوعات . — إن هذه الناحية لتظهر لنا فوراً الفرق بين علم اللاهوت وعلم الكلام . وحسبنا للاقتناع بذلك ، أن نستعيد موجزين ، ما انتهت اليه أبحاثنا من نتائج . ليست القضايا الإيمانية في علم الكلام أصولاً ، ولا يعول بحال ، فيه ، على مفهوم علم المقربين بالذات . كما أنه ليس من شيء يؤكد للمتكلم أن إيمانه اشتراك في علم الله . بل الأولى أن نقول : إن هذا العلم الأخير يبدو للمتكلم غير قابل للمشاركة [2] . وإذا أردنا أن نعود إلى معجم الأشاعرة ، قلنا إنه ليس من قياس مشترك بين إيمان الله غير المخلوق وبين ما في الإنسان من إيمان مخلوق . ثم إن قضايا الإيمان لا تنطوي

---

١ المجمع الفاتيكاني الأول ، المرجع المذكور .

٢ لا نعول هنا على بعض المفهومات الصوفية التي يطيب لأصحابها ألا يتصوروا الإيمان الكامل اشتراكاً في «إيمان الله غير المخلوق» ، بل جزءاً من هذا الإيمان بالذات .

على وحي بغيبيات باطنة تكون في ذاتها أسراراً ، بل على علوم كيّفت للضوء ذاته الذي يجول فيه العقل البشري . على أن الله قد صرح بأن إذعان الإنسان لهذه العلوم أمر ضروري لنجاته . فلن نكف عن العودة إلى القول : إن المجهود الخاص بالكلام ليس في ذاته مجهود شرح ، بل برهان ودفاع . صحيح أنه لا ينبغي لعلم الكلام ، أيضاً ، أن يكتشف حقائق جديدة . وإنما يسخر علم الكلام للشريعة ، وعليه أن يثبت بالأدلة الاعتقادات الدينية التي بلغتنا ، هي ذاتها ، من الشريعة [1] . والوحي هو القاعدة لما يسع الإنسان أن يدرك من العلوم عن الله ، وهذا أصل يتفق فيه علم الكلام مع علم اللاهوت . لكن ها هو ذا أمر واقع ، فرض على علم الكلام على أنه «مسلم» ، قد فسخ هـذا الاتفاق . وهو أن كل ما أتى به القرآن من تعليم عن الله ، في ما عدا بعض قضايا فرعية مثل صفات الكلام والسمع والبصر ، يقع في ما يكون من إدراك مباشر في متناول العقل البشري [2] . أما المتكلم فينطلق من «المسلم» القرآني . لكن إثباته لا تتواصل حلقاته ، إن جاز القول، في باطن هذا «المسلم» ذاته . ولا شك أنه يدعي لهذا الإثبات طابعاً أشد من الاطلاع ، بمعنى أنه «يثبت» «أصوله» ذاتها (٥) . — لكن ها هو ذا إثباته غير مجرد من الغرض والغاية . فينشأ بذلك خلاف ثان بين علم الكلام وعلم اللاهوت ، من الناحية التي نحن بصددها . إن المتكلم في موقف الإثبات يدعم إيمانه بالأدلة ليرد على خصمه . وإن شبهات هذا الخصم وردوده هي التي تعين الوجه الذي منه ينظر إلى المسائل . لقد كان هذا «العلم العقدي» «فلسفة» في الآن ذاته ، ولقد

---

١ الجرجاني ، المواقف ، ج ١ ، ص ٣٦ .

٢ لا نقول : إن العقل يدرك هذه القضايا بدون الشرع ، إذ أن هذا هو موقف المعتزلة . بل نقول : إن العقل البشري يصبح قادراً على إدراكها عندما تطل الشريعة عليه ، بدون أن تغير فيه شيئاً، فتعلمه النظر وتدله على غاية أبحاثه .

ولد فيه ذكر الفلاسفة الذين تجاوزت جراءتهم حد الاعتدال ، احتراساً شديداً من كل بحث فلسفي يقصد لذاته . ثم إن رفض قياسية الحق التناسبية تؤدي ، لا محالة ، إلى انفصال تام بين المستويات . ولقد كان ابن ميمون مصيباً في قوله من هذه الناحية : إن « فلسفة علم الكلام » محدودة في سوابقها بما يقصد المتكلمون أن يفرضوه حلاً للقضايا الواجب « إثباتها » . فغدت هذه الفلسفة ، بمعناها الواسع ، جدلاً أكثر مما كانت فلسفة حقاً . فما كان مقصد المتكلم أن يدرك كلاً في ضمنياته المعقولة ، بل مجموعة من القضايا يجعل بعضها في جانب بعض ، ويضمها برابطة تشبه أن تكون أحياناً متراخية . فضلاً على أن الوجه الذي منه ينظر إلى المسائل يظل معلقاً أبداً بمجرد المناظرات الملتزمة في ماضيه أو حاضره .

هذا في ما يتعلق بالمسائل العقلية . فما عسى أن نقول في المسائل « النقلية » ؟ إن المنطلق ، أي القضية المتلقاة بالوحي ، لا يطلب إثباته هذه المرة . إنما تقوم المسألة على واقع تاريخي ، أو شرعي ، أو سياسي ، أو أخروي قد أثبته الله في القرآن أو النبي في الحديث . فليس المطلوب حينئذ إلا تبين القضية . ثم أخذ « المتأخرون » يطلبون الأدلة الإقناعية . لكن حسبنا ما قلنا هنا دلالة على أن هذه الإقناعيات ظلت ، هي أيضاً ، على الصعيد الجدلي ، ولو استخدمت بعض الموارد الهيلنستية . وإنا لنذكر مثلاً تلك المناقشات التي كانت في منتهى الدقة ، وأوردهـا رجل مثل الرازي أو الجرجاني ، ليثبت أن الله « يعيد » ، يوم القيامة ، إلى كل إنسان جسده بالذات ، مؤلَّفاً من عناصره ذاتها في الحيـاة الدنيا [1] . وما دمنا هنا ، في مجال الوقائع الجزئية ، ينبغي أن نضيف

---

[1] إنا لنجد جدوى عظيمة ، من حيث الأساليب المستخدمة في المنهجيتين ، في مقارنة بين أدلة علم الكلام وأدلة علم اللاهوت في ما يتعلق بالمقيدة المشتركة بحشر الأجساد في عددها ذاته . وسنرى

أيضاً ما يلي : وهو أنه قد حدث لهذه المواد «النقلية» أن أدت إلى بعض نتائج ، لم تستنبط من نصوص الكتاب ذاتها ، بل من نقل أخذ كلاً فبات يشبه أن يكون إجماعاً ، لكن بالمعنى الفسني ، أي بمعنى أنه قابل لنظر يعاد فيه . مثال ذلك عصمة الأنبياء ، ولا سيما نبي الإسلام ، التي يبدو أن النص لا يقتضيها . بل الأمر على خلاف ذلك . (٥)

ب٢) — الطرق النظرية الفكرية . — أما الطرق النظرية الفكرية ، فلنا أن نتصورها طبعاً دون ما يقابلها في علم اللاهوت دقة ووحدة بنوع خاص . لم تكن مقتضيات علم الكلام اللازمة له من باطنه ، هي التي أفضت «بالمتأخرين» إلى الأخذ بالمنطق الأرسطي . إنما استهوتهم قيمته المفهومية والاستدلالية ، التي زاد من تأثيرها فيهم ما كانت تكفله لخصومهم الفلاسفة من سبق وتفوق . لكنهم لم يفكروا بأن يعيدوا النظر ، على هذا الضوء الجديد ، في منهجيتهم العامة . بل قد رأينا كم كان أشدهم تمسكاً بالسنّة المأثورة محترساً من قبوله لهذا المنطق ، متردداً في تسليمه بترابط ضروري بين النظر والعلم الذي يليه ، غير عادل قطعاً عن الترابط القديم القائم كله على «العادة» .

لا شك أن علم الكلام يلجأ إلى الاستدلال . لكن سياق المتقدمين الجدلي يظل ، في نظره ، بمثابة سياق «المتأخرين» السلّجستي . فانه ، مع هؤلاء الآخرين ، يحاول ، في الواقع ، وصولاً إلى نتائجه بوساطة الحد الأوسط الضروري . فنجد ، في بيان قضاياهم ، بعض أوضاع

= حينئذ أن علم الكلام رفض العلم الأرسطي في الإنسان لأنه لايوافق العقيدة ، بينما تولى القديس توما أمر هذا العلم ، على الصعيد الفلسفي بالذات ، وأتاح له مبدأ النفس صورة للجسد أن يحل ، على الصعيد الفلسفي ، الصعوبات التي كان عدد الأجساد ما يزال يثيرها في وجه محاولات المتكلمين من هذه الناحية .

استنتاجية يمكن أن تذكرنا ، من الناحية المادية ، « بالإثبات اللاهوتي » في المسيحية . وجدير بالذكر أن المقالات التي اشتد تأثرها بالفلسفة ، قد انتهى بها الأمر ، في فصولها المعقودة للتوحيد ، إلى أنها أفسحت بصورة عفوية ، مجالاً لضرب من الشرح إلى جانب « الأدلة » والردود . ولقد يصدق هذا بنوع خاص على التحليلات المخصصة للصفات الإلهية . سوف نرى أن الجامدين على التقليد كان قد طلب لهم أن يعودوا إلى هذه التحليلات في كتبهم . لكنه جدير بالانتباه هنا ، أنهم كادوا يُسقطون دائماً ، من بياناتهم عنها ، الاستدلالات التي أدت إليها . لقد بقيت النتائج وحدها طافية ، لا يجمع بينها إلا روابط جدلية أكثر منها استنتاجية [1] . ولقد يكون من المفيد هنا ، أن نتابع مقارنة بين البيانات المختلفة التي ترد عن صفة إلهية واحدة ، في علم الكلام وعلم اللاهوت . وأفيد من ذلك أيضاً المقارنة بين التصنيفات العامة لهذه الصفات ، أو الحلول المختلفة المتعمدة لمسألة واحدة في الطرفين . مثال ذلك علاقة بعض الصفات ببعض ، أو علاقة الصفات بالذات الإلهية . ذلك بأن استدلالات المتأخرين ظلت كأنها صيغة جديدة لنتائج الجدل القديم السابقة ، وإن المطالب هنا ، ليست غالباً ، إلا البراهين « الإنية » القديمة وقد حُولت إلى شيء آخر .

هل ينبغي أن نقول : إن تطور علم الكلام يجب أن يتابع ، وإن طلب الأدلة القطعية — المؤدية وحدها إلى ذلك اليقين التام الذي لم يره المتأخرون حاصلاً إلا بالدليل « اللمي » — سيفضي بهذا العلم إلى أن يدقق ، من هذه الناحية ، وأن يسدد ، لدى الحاجة ، مجهوده الدلالي والدفاعي ؟ إنّا لا نرى شيئاً يقف حائلاً ، من هذا القبيل ، دون علم

1 هكذا تبدو لنا ، عند الباجوري مثلا ، أقرب المقالات إلى العقل ، وهي المقالة المتعلقة بالصفات .

الكلام . كما أنا لا نرى شيئاً يتوقع أن يؤدي به إلى هذه الغاية ، إذا قارنا ، مثلاً ، بين مقالة الجرجاني و « رسالة » محمد عبده الحديثة . بل إن هذا التخطيط الأول « لشرح عقدي » أقل ظهوراً في « الرسالة » منه في « شرح المواقف » . والأجدر بنا أن نقول : إن « الرسالة » تكتفي ، في صفات الله وأفعاله ببيان تعليمي بسيط للعوام . إنا لا نجد فيها ، من التحليلات . تلك الغزارة التي أولع بها « المتأخرون » ، وبدت ضرباً من العبث . صحيح أن أطر الفكر العامة أقرب إلى الأرسطية منها إلى « الجدل » ، لكن الشيخ عبده يسعى إلى الإقناع أكثر مما يحاول « الإثبات » أي الشرح والتنظيم . إنه أقل توجهاً إلى حس المبادئ الأولى المشترك ، منه إلى « العقل الكرتيزي » . فكانت « رسالته » رداً ودفاعاً في وجه الخصم دائماً . لكن الطرق القديمة ربما لا تؤثر في الذين يجب اليوم إقناعهم . إن الشرح لا يلبث طويلاً ، بل يبقى في مناخ من اللاأدرية المعتدلة ، منسجماً بذلك مع « علم عقدي » يمتنع عن الإدراك القياسي للحق . فضلاً على أن الجزء الثاني من الرسالة كان توسعاً في رد إسلامي مكيفاً وفقاً « للعقلانية » المعاصرة ، فيطلب أدلته من عبر التاريخ التي يسترسل المؤلف في وصفها . وهكذا أشبه التاريخ أن يكون هنا « مدركاً خاصاً » . وإذا اتخذنا هذا المثال مقياساً ، فقلما يحق لنا أن نتوقع مجهوداً يبذل « لفقه الغيبيات نوعاً ما » ، بل لنقد « الأسباب » الجديدة المستخدمة على الوجه الذي ذكرنا ، وضبطها بحدود واضحة . فيكون هذا تكميلاً لعمل « التبين » أكثر منه مجهوداً في « شرح العقائد » .

ج ـــ وظيفة الحكم الوصفي

١ – تقديرات عامة . – إن إيرادنا هذا المقطع في آخر بياننا ،

لا يخلو من التكلف . وإنا لم نلجأ إليه إلا مخافة أن نقطع ، أمام ذهن القارئ ، ذلك المجهود المتجانس الواحد المؤدي إلى التخريج العقدي . فالصحيح هو أن الخليق بالتحليلات أن نتصورها توضيحات وتكميلات ينبغي أن تضاف إلى مرحلة « تبيّن » المواد .

إنما يكون الشرح اللاهوتي ، في نظر القديس توما ، بالمعنى الذي حددناه عليه ، هو بالذات التصديق الذي يبديه اللاهوتي . ولقد ألح القديس توما على الفعل التصديقي . أما كانو ، فيعتبر دائماً المنهجية اللاهوتية في نتائجها المادية أولاً ، ولذلك يتصور « التصديق » واقعاً في معنى النتيجة المكتسبة ، فتجد هذه النتيجة في نظره ، صيغتهـــا في « الحكم اللاهوتي » .

وإذن ، بقدر ما كنا متتبعين حركة الشرح والإثبات التقدمية ، لم نشر ، حتى الآن ، إلى عمل اللاهوتي في حكمه الوصفي . على أنه ، لعمري ، أمر ذو بال . وإنما يجب أن يتحقق هذا الرد إلى أمهات المراجع ، مع كل ما يستلزمه من معرفة واضحة وتمييز دقيق « للمدارك » في التخريج التمهيدي الذي يتناول « المسلم » اللاهوتي . فالتبين هو إبداء الحكم الوصفي الذي يشمل المسائل والأدلة ، ويقع لا محالة ، على كل « المسلم » اللاهوتي ، إذ لم يظهر بعدُ التمييز النظري المحض بين الحقائق التي تكون بحد ذاتها مقدمات ، وتلك التي تكون في ذاتها أيضاً نتائج . — أما هذا المجال الأخير ، فهو الذي فيه نرى التمييزات التي أصبحت مألوفة عرفية ، بارزة بكل قيمتها بين وحي بالفعل ، ووحي بالقوة ، بمعنى أنه ينطوي على مقدمة عقلية [1] ، ثم بين وحي صريح

---

١ إن اللاهوتيين البروتستنتيين لم يعترفوا قط بشرعية هذا التمييز ومدى تطبيقه .فان برونر مثلا ، لم يسلم أصلا ، بالاستدراج اللاهوتي إلا إذا انطلق من مقدمتين متعلقتين بالوحي ، إذ أن كل شيء ، في نظره يجب أن يرد إلى « المراجع » . لكن الواقع أن برونر ، باستخدامه « قياسية =

ووحي ضمني ، وهلم جراً .

وإذا أردنا أن نصور العمل اللاهوتي في المسيحية ، بما كان عليه في بنيته المعنوية ذاتها ، حددناه بما يلي : تبين المواد وحكمها الوصفي ، تعريف واضح للمفهومات وتنظيم للأدلة ، حس لاهوتي خاص بقياسية الحق ، طلب الحد الأوسط الضروري ، إدراك الضمنيات المعقولة ، التي يشتمل عليها « المسلم » المتلقى بالوحي ، في ضوء « فقه الإيمان » ، ومن خلال ارتباطها الضروري بمبادئ الإيمان .

وها هي ذي ، في المقابل ، المراحل المنهجية الرئيسة التي يقترحها كانو . المرحلة الأولى : « الاكتشاف » العلمي للأدلة ، وهو يرد إلى قواعد رئيسة ثلاث : ١) وعي المدارك اللاهوتية وما تخضع له من قواعد ؛ ٢) قراءة « النماذج » بتدبر ؛ ٣) ربط المسألة المطلوب حلها بمداركها اللاهوتية الخاصة . ولهذه القاعدة الثالثة أهمية خاصة ، لأنها ، فيما يقول كانو دائماً ، تقتضي أن يتبين اللاهوتي بوضوح الفن الذي تصنف المسألة فيه ، ويتبين أيضاً هل المسألة إيمانية أو غير إيمانية . أما المسألة الفائقة الطبيعة ، فإنها « ترتسم » خاصة في « المدارك الأساسية » و « التصريحية » . على أنه يجب أن نذكر أن « من المفيد ، في كل مسألة ، أن نجول بها في كل المدارك »[٢] . ثم تلي المرحلة الثانية ، أي المناقشة ،

= الحق » تلك التي يعيبه كارل برث عليها ، لا ينفك عن اللجوء إلى أصول عقلية . وإنما نتيجة المبدأ الذي وضعه كانت نوعاً من الحياء يؤدي إلى ترددات وتوقفات مباغتة في التخريج العقلي . أما شلاتر ، الذي يكاد يسعنا أن نقول عنه ، في بعض وجوه أسلوبه ، إنه تابع للومباردي ، فلم يخش من أن يتجاوز هذا الحد . ولقد استخدم أدلة الاقتناع العقلية ، في عقيدة التثليث ، بحيث انه انتهى ، لفواته التمييزات الكافية في المستويات ، إلى أنه أراد أن يعترف لهذه العقيدة بأنها « وحي » كان قد سبق عن طريق ما يسميه « الوحي الطبيعي » المتلقى قبل التاريخ .

١ غرديل ، المدارك ، عمود ٧٣٨ . – لقد تبعنا هذا الملخص التأليفي الذي وضعه الأب غرديل ، والذي يجمع بإيجاز ما اقترحه « كانو » من قواعد « في المدارك ... » ، كتاب ١ ف ١ – ١١ .

والغاية منها الاستنتاج وتمييز الحق من الباطل . أما الحق ، فينبغي أولا تحديد ما كان منه إيمانياً ، ثم تعيين ما يأمر به العقل أو يقترحه . وينتهي الاكتشاف هنا إلى «التصديق» في نظر كانو ، وهو مهمة اللاهوتي الثانية . على أن تكون صيغة هذا «التصديق» ما ينسب إلى المسائل من «أحكام» .

حسبنا المقارنة بين هذه السلسلة من القواعد – الجليلة على صعيدها *الخاص* – وبين *تحليلاتنا السابقة ، لكي نتبين فوراً الفرق بين وجهي* النظر . إن الخطر المحدق بنا هنا ، هو أن نتصور تحليلات كانو ، مستوفية طبيعة العمل اللاهوتي . والواقع أنها لم تشتمل على هذا العمل برمته . بل أبرزت بوضوح أن كانو يقف عند مرحلة التبين والحكم الوصفي . فقد أعدّ لنا أدوات جليلة ممتازة لمعالجتها ، ليس أكثر . ذلك بأن التصديق ، الذي يرى فيه نهاية العمل اللاهوتي ، يفضي إلى حقيقة وجودية لا يمكننا ، في علم اللاهوت ، أن تحدد أو تمنع إلا بالارتداد إلى المراجع . والواقع أن ذلك كله ، في نظر القديس توما ، ليس إلا المرحلة الأولى من العمل اللاهوتي [1] . فضلاً على أن المرحلة الثانية تشتمل ، هي أيضاً ، على «اكتشاف» و «تصديق» ، كما رأينا ، لكن بمعنى أغفله كانو .

ومهما كان من أمر ، فإن هذه القواعد ، التي جاءت في منتهى الدقة ، تتعلق بالحكم الوصفي ، وهي مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بمفهوم المدارك اللاهوتية في المسيحية ، الذي يخضع كله ، بدوره ، لمرجع يدرك أنه ، في ذاته ، مرجع فائق للطبيعة . فلا سبيل إلى البحث عنها في علم الكلام ، إذ أنها لا تصلح لطابعه الذاتي من حيث كونه رداً

---

١ وفقاً للتمييز المشهور ، الذي ذكرناه سابقاً ، والوارد في متفرقات ، ٤ ، ب ١٨ .

ودفاعاً ، ولا لما كان « لمدارك العلم » من مستوى تجول فيه « مدارك المتكلمين تجوالها المتجانس . وإنما وجب علينا أن نوضح تلك القواعد ، لنتحاشى كل لَبْس بين وظيفة الحكم الوصفي التي يطيب لعلم الكلام أن يدعيها لذاته ، وبين ما يتجاوب مع هذه الوظيفة في المسيحية .

٢ — المسائل العقدية . — أ) — في المسيحية . يقول كانو : ينبغي أن يتناول المسائل أو النتائج اللاهوتية تمييز رئيس يفصل بينها فائقة للطبيعة ، وطبيعية ، ومتصلة الطرفين . أما الأولى فيمكن حلها في ضوء المبادئ المتلقاة بالوحي فقط ، كما في مسألة تحقق سر التجسد . وأما الثانية ، فهي التي يمكن إدراكها بالعقل أصلاً ، ولو كانت متلقاة بالوحي في الواقع . مثال ذلك : هل الله موجود في كل مكان ؟ وهل النفس خالدة ؟ وهلم جرا . وأما الثالثة : فهي التي تتعلق بأصل فائق الطبيعة من ناحية وطبيعي من الناحية الأخرى ، كالمسألة المتعلقة بطبيعة المسيح البشرية [١] . فتتلاقى هذه المسائل الأخيرة مع « النتائج اللاهوتية » بالمعنى الدقيق .

الواقع أن هذه الاصطلاحات ، إذا أخذت قرائنها عند كانو ذاته ، ربما أدت إلى لبس ما . ذلك بأن الأمر الذي يتيح لمسألة أن تحدد بأنها « لاهوتية » في نظره ، هو مجرد كونها أصلاً من أصول الإيمان ، أو قابلة لأن تستنتج من هذه الأصل مباشرة . بل « المسائل الطبيعية » التي « تكون واضحة بيّنة للعقل » ، وإن تلقيت بالوحي ، تظل « مسائل إيمانية » ، لكن « عن طريق العرض » من وجه ما [٢] . وينتج عن ذلك أن كل مسألة لا تتعلق مباشرة بأصل إيماني لا تكون في ذاتها

---

١ انظر « في المدارك » ١٢ ، ٤ ، عمود ٥٧٤ — ٥٧٥ .

٢ المرجع ذاته ، عمود ٥٧٥ .

« لاهوتية » . على أنه لا بد لكانو من أن يسلم بورود مسائل كثيرة من هذا النوع في خلاصة القديس توما اللاهوتية . فينقذ عندئذ « مرجعية » إمامه ، محدّداً هذه المسائل بكونها « ملحقات » ، ومطلقاً عليها اسم « اللاهوتية » بوجه غير مباشر ، لأنها طرحت لدى ورود مسائل لاهوتية بالمعنى الخاص شرحاً لهذه الأخيرة . ثم يزيده هذا حماسة في نبذ المسائل الفلسفية أو التاريخية المحضة التي كثيراً ما كان « ذوو النزعة الإنسانية » يعيبون اللاهوتيين عليها . لكن الواقع أن المسائل التي استنكرت عندئذ ، لم تكن فقط تلك التي أكثرت منها « المدرسية » في انحطاطها ، بل كان منها أيضاً ما اتصل اتصالاً وثيقاً بكثير من الإثباتات اللاهوتية . ومن الأمثلة على ذلك مسألة الكليات ومبدأ التفريد ، و « قياسية الأسماء » ، وهلم جراً [1] .

لكن ذلك كله منسجم انسجاماً تاماً مع نظرة كانو الحصرية . بقي أن التمييز الثلاثي الذي به تقسم المسائل إلى فائقة للطبيعة ، وطبيعية ، ومتصلة بالطرفين ، يحتفظ بقيمته في مرحلة الحكم الوصفي . وهذه الوجهة هي التي ننظر من خلالها هذا التمييز ، من غير أن ننسى كونه سابقاً لمرحلة الشرح ، فنرتد إليه علَماً هادياً بيّنا نبحث في علم الكلام .

على أنه يجدر بنا أن نورد ، على سبيل التذكير فقط ، تمييزين آخرين لاحظهما كانو [1] . أولهما يتعلق بالموقف الباطن الذي يتخذه اللاهوتي : فعليه إزاء المسائل الفائقة للطبيعة الإيمانية ، أن يكون مستعداً حتى للاستشهاد في سبيلها . أما المسائل الفائقة للطبيعة الفرعية ، فلا حرج

---

١ المرجع ذاته ، ٩ ، ٧ ، عمود ٤٣٤ .

٢ المرجع ذاته ، ١٢ ، ٤ ، عمود ٥٧٨ – ٥٧٩ .

عليه إيماناً إن جهلها . والتمييز الثاني يفصل بين مسألة الأصول والنتائج .

ب) — في الإسلام . — الطبيعة وما فوقها . — إنما يعود بنا التمييز بين المسائل الطبيعية والفائقة للطبيعة إلى التعمق فيما للعقليات والسمعيات من مفهوم حقيقي . ولقد أشرنا في فصلنا السابق إلى أنه لا شيء يسوغ لنا أن نقيم ، بين هذين المفهومين ، ما نتبينه بالذات بين « علم اللاهوت الطبيعي » و « علم اللاهوت الفائق للطبيعة » . لكنا نتساءل : أليس بوسعنا أن نتصور العقليات على نحو المسائل « الطبيعية » في علم اللاهوت الفائق للطبيعة ، أي على نحو القضايا المدركة بالعقل ، ولو وقعت هنا في ضوء الوحي الإلهي ؟ وذلك كالمسائل العقلية المتعلقة بالتوحيد والخلق بوجه عام : فإن ما يقابلها من السمعيات في الإسلام ، يشبه أن يتجاوب مع الغيبيات والأسرار المتلقاة بالوحي . لا شك أنه ربما ساقنا إلى ذلك نظرة عابرة وميل شديد إلى المعادلات . ولقد أشرنا إلى ما يجب توضيحه برجوعنا إلى التمييز المسيحي بين « الغيبيات » و « الوقائع » العقدية . فلنحاول الآن أن ننتقل بهذا التوضيح إلى صعيد المسائل اللاهوتية .

ب١) — محاولات تخريجية (الغزالي والجويني) . — ولننظر الآن ما عسى أن تصير إليه المسألة إذا طرحت بمصطلحات إسلامية .

الواقع أنه يسعنا أن نتصور الغزالي أوفر المفكرين الإسلاميين استعداداً لضم الموارد البرانية إلى الفكر الإسلامي ضماً عضوياً ، كما أنه كان أجدرهم بذلك أيضاً .

ولقد رسم تمييزاً يتلاقى في أطره البرانية مع التمييز المسيحي . فإنه يكتب في مستهل الجزء الثاني من اقتصاده : « إن ما لا يعلم بالضرورة[1]

١ أي البينة في ذاتها ، البديهية ، التي تدرك بغير وجه النظر .

ينقسم إلى ما يعلم بدليل العقل دون الشرع ، وإلى ما يعلم بالشرع دون العقل وإلى ما يعلم بهما »[1] . وتدل الأمثال التي يوردها على ما يلي : إن ما يعلم بالعقل وحده هو المسائل المتعلقة بفلسفة الطبيعة والميتافيزيقا ، وما يعلم بالشرع وحده هو السمعيات . أما المسائل التي تعلم بالأصلين ، فالغزالي يذكر منها « الرؤية وانفراد الله تعالى بخلق الحركات والأعراض كلها » ، فينفي بذلك تأثير العلل الوساطية . فكيف لا يستهوينا ذلك كله إلى أن نقيم مقارنة بينه وبين كانو في تكييفه المذهبي للمسألة ؟ ولندقق النظر مع ذلك في المفهومات المعول عليها .

الصحيح أن الغزالي إنما يعود هنا إلى آراء مدرسية معروفة في علم الكلام ، كان الجويني أستاذه قد صاغها ، ثم رددها ، من بعد الجويني ، أئمة المتأخرين من الأشاعرة . ثم إن ما ورد من شرح لتلك الآراء عند الجويني قد كان في منتهى الوضوح . فلم يرتد التمييز الذي أشرنا إليه ، فيما عولج من المسائل ، إلى الفصل بين أمور كانت في ذاتها طبيعية أو فائقة للطبيعة .

والواقع أن صاحب « الإرشاد » يقول : إن « مالا يدرك إلا سمعاً بالشريعة يقع في قسمين[2] : ١) — « أحكام التكليف » ، وهو قول يذهب إليه الفلاسفة أيضاً[3] . ٢) « قضايا التقبيح والتحسين ، والإيجاب والحظر ، والندب والإباحة » ، وهو قول الأشاعرة كلهم ، إذ يأبون أن يسلموا لأفعال الإنسان بطابع أخلاقي ذاتي . إنما كانت الشريعة هي التي بها يميز بين الخير والشر ، أعني بين الأفعال التي علق الله بها الثواب

---

١ اقتصاد ، ص ٨٦ .

٢ ارشاد ، ص ٢٠٥ ، الترجمة الفرنسية ، ص ٣٠٥ .

٣ مثلا ابن رشد في الكشف ، ص ٩٩ ، وترجمة ليون غوتييه (مستل من مجموعة المذكرات والنصوص المنشورة تشريفاً لمؤتمر المستشرقين الرابع عشر ، الجزائر ، ١٩٠٥ ، ص ١٢٨) .

أو العقاب .

« وأما ما يجوز إدراكه عقلاً وسمعاً بالشريعة ، فهو الذي تدل عليه شواهد العقول ، ويتصور ثبوت العلم بكلام الله تعالى متقدماً عليه »[1] . وترد هنا الأمثال ذاتها عند الجويني والغزالي : ١) « الرؤية » التي نفاها المعتزلة ، « مع أن العقل يجوزها ، وقد ورد فيها وفي وقوعها، الوعد الصدق والقول الحق » . ٢) « استبداد الباري بالخلق والاختراع » مع نفي القول بتأثير العلل الوساطية ، بمعنى أن الله منفرد بخلق مباشر يتناول « الأفعال والحركات » . وهي من الفلسفة الأشعرية قضيتها الذاتية الخاصة (•) .

فظاهر بوضوح أن التمييز المعول عليه هنا ، هو الواقع بين العقل والشرع . والحق أن « النقليات » تفوت العقل أكثر مما تفوقه . وإن شئت فقل : إنها من الأمور الفائقة للطبيعة بوجه اعتباري . فضلاً على أنها تربط ، في ما نحن بصدده ، بقضايا فلسفية خاصة محصورة في نظرية « أحكام التكليف » .

ب٢) السمعيات . — ولقد تظهر هذه الدقائق بوضوح أشد ، إذا حللنا عن كثب المفهوم الذي كثيراً ما صادفناه ، أعني مفهوم « السمعيات » ، وهي التي أخذت بالسمع فقط ، بعد الرجوع إلى نصوص الوحي المدون وحدها .

ولقد حان الوقت الآن لننبه إلى مسألة تتعلق بالاصطلاح . لم يؤنس المفكرون المسلمون حاجة إلى إحداث لفظة تدل على مفهوم « ما فوق الطبيعة » . صحيح أن هذه الصيغة وردت عند الفلاسفة ، لكنها لم

---

١ الإرشاد ، المرجع ذاته .

تكن داخلة في اصطلاح علم الكلام [1] . أما لفظة « الطبيعة » بالذات فإن أول ما تدل عليه هو « الشيء المطبوع » بمعنى « المختوم » . وإنما المقصود هنا « المزاج الشخصي » قبل كل شيء . أما المعنى الفني لهذه اللفظة ، فما عرف إلا بتأثير الفلاسفة ، لدى استخدامهم مثلاً لصيغة « فلسفة الطبيعة » . وإنا نعود هاهنا إلى ما ذكرناه في فصلنا السابق ، إذ حللنا مفهوم الإيمان [2] : ما دام علم الكلام المتمسك بالسنة ينفي عن المخلوق كل حقيقة انتولوجية ذاتية ، وعن العلل الوساطية كل تأثير ، فليس من حاجة إلى العلاقة بين الطبيعة وما فوقها ، ولا إلى هـــذه المفهومات ذاتها .

إن التمييز بين « العقل » و « الشرع » إذن ، لا يتناول أصلاً إلاّ الوجه الذي يحصل به المعلوم وإدراكه . وليس للأشياء وجود ، في نظر الأشاعرة ، إلا بالحكم الشرعي الذي يخلعه الله عليها . وليس من قانون ، إلا ما كان وضعياً ، وشرعياً ، ومتلقى بالوحي . أما « قوانين الطبيعة » فهي فقط « سنّة الله في خلقه » ، تدلنا عليها التجربة وتكرار الأفعال ، من حيث إن ما نتبينه منها وقتي من وجه ما . ولذلك تحدد المعجزة بأنها خرق للعادة .

وينتج عن ذلك أنه ، لو افترضنا العقل وحده قادراً على معرفة حقائق أخذها وتعلمها من الشرع ، فليس من مجال إلى التفرقة بـــين هذه الحقائق ، هل تقع في ضوء طبيعي أو فائق للطبيعة ؟ ولن تخطر بالبال ، عندئذ ، مقالة « في التوحيد » تكون ، في الحالين ، واحدة من حيث معلومها في مادته ، ومختلفة من حيث المعلوم ذاته في بنيته

---

١ ينبغي ألا نخلط بين هذا الاصطلاح وذلك الذي يكثر وروده بالصيغة « ما بعد الطبيعة » بمعنى الميتافيزيقا .

١ راجع الفصل السابق .

المعنوية المقصودة ، تبعاً للضوء الذي فيه يبحث عقلنا عن هذا المفهوم . والواقع أنه لا يؤخذ بهذا التمييز في القضايا العقدية التي يجمع علم الكلام بينها بعنوان « العقليات » . إنها لقضايا من مستوى العقل ، تدعمها الشريعة أو تكون لها أساساً ، لكن من غير أن تنقلها إلى حيث ينظر اليها في ضوء جديد . هذا وإن علم الكلام لا يمكنه أن يتصور « إلهيات الفلاسفة » في علاقاتها مع تلك العقليات « علماً عقدياً طبيعياً » ، إذ أن هذه « الإلهيات » تشتمل على الكثير من الخطأ و « الكفر » . فهي بذلك منهجية ، أول ما يخشى منها سوء عقباها .

أما السمعيات ، فلا يجدر بحال أن نفهمها بالمعنى الدقيق « للمسائل الفائقة للطبيعة » ، مهما استهوتنا إقامة المعادلات العجلى . بل إن هذا المعنى يحصرها ويضيق من حدودها . فإنما كانت مسائل سلّم علم الكلام بأنها تفوت أدلته العقلية ، ولا يمكن طرحها إلا بالتعليم النقلي على ما تحقق في القرآن والحديث والإجماع (*) .

والواقع أن الغالب وروده في السمعيات يشتمل إما على مسلمات وضعية تتعلق ، كما قال الجويني ، « بأحكام التكليف » أو « حكم الأفعال » ، وإما على احترام وإجلال لمسلم تاريخي مثل وقوع النبوة ، وإقامة الخلافة وشروطها ، وهلم جراً ... وإما على احترام النص في حرفيته ، أخيراً ، حيث لا يستطيع العقل أن يعلله . كالذي ورد في الصفات الإلهية « المعروفة بالسمع » ، من كلام وسمع وبصر . إن القرآن يثبت الكلام والسمع والبصر لله في أكثر من مقطع . ولا يستطيع المسلم ، المتمسك بأقوال أهل السنّة على الأقل ، أن يرى من حقه تأويل هذه النصوص على أنها تعني العقل والعلم الإلهيين بصيغة من مستوى إدراكنا . بل يتصور « كنه كل صفة غير كنه الأخرى » ،

وهي « غير العلم »[1] . على أن « يفوض علم ذلك كله لله تعالى » ، ثم حسبه ، هو ، القول « باللاكيف » . فهيهات لهذه الصفات « الثابتة بالسمع » أن تكون « مسألة فائقة للطبيعة » بالمعنى الذي ترد عليه في علم اللاهوت المسيحي . أي أن تدخلنا في غيب الله بالذات . إنما الأمر على خلاف ذلك ، إذ تقيم تلك الصفات ما يشبه أن يكون حاجزاً يحجب عن هذا الغيب كل نظر (*) .

لا شك أن طائفة من السمعيات تتلاقى ، في مادة معلومها على الأقل ، مع بعض « المسائل الفائقة للطبيعة » في علم اللاهوت الكاثوليكي. مثال ذلك ما يتعلق بحشر الأجساد واليوم الآخر . على أن التلاقي الذي أشرنا اليه لا يقع إلا معها . وإذا كانت المسيحية تربطها ربطاً وثيقاً بالوحي الذي يتصل ، في نظرها ، بحياة الله في ذاته ، بمعنى أنها نتيجة لسر التجسد ، فواضح أن أمرها ، من هذه الناحية ، يختلف عنه في الإسلام (**) .

أما السمعيات الأخرى فإنها تتعلّق إما باحداث تاريخية ، وإما بمسائل من نوع الأحكام الشرعية والسياسية ، وإما بأخرويات تختلف أيضاً ، أساساً وفي طبيعتها بالذات ، عن الأخرويات المسيحية . بل تشتمل ، أحياناً ، على مأثورات شعبية شرقية عديدة . لقد قلنا : إن بين المسائل الأخروية ، في المسيحية والإسلام ، اختلافاً ذاتياً . ذلك بأن المسائل التي يعالجها علم الكلام من هذا القبيل تتعلق خاصة بتصور خيالي للخيرات المخلوقة التي وُعِد بها الأصفياء ، أو بالظروف التي تكتنف اليوم الآخر ، من ميزان وحوض وصراط ، وهلم جراً ، على أنها كلها موجودة حقاً . بل إن رؤية الله ذاتها ، بالوجه الذي

---

١ انظر الباجوري ، جوهرة ، ص ٥١ .

يتصورها عليه علم الكلام ، أي بالأبصار تبعاً لمشيئة الله ، لا بأنها مسعدة في ذاتها ، تبقى غريبة عن القيم القائمة على مفهوم الفائق للطبيعة في ذاته وباطنه (ه) . وحسبنا ما أطلنا عليه الوقفة – في هذا الصدد – خلال فصلنا السابق . أما المسائل الشرعية والسياسية المتعلقة « بالأحكام والأسماء » ، مثل حكم الشرع في المؤمن والفاسق والكافر ، أو برسالة النبي التشريعية ودلائل صدقها ، وبالإمامة العظمى أو الخلافة ، وهلم جراً ، فمن العبث أن نطلب لها معادلاً ، بالمعنى الدقيق ، في المسيحية . وهكذا نعود لنجد هنا حتى في الوجهة التي ينظر منها علم الكلام إلى مسائله ، ذلك التشابك بين الروحانيات والزمنيات الذي يمتاز به الإسلام طابعاً خاصاً . فمن الخطأ المبين مثلاً ، أن نقابل ، حتى من الناحية المنهجية فقط ، ما يتعلق بنبوة محمد ورسالته من سمعيات ، بعقيدتي التجسد والفداء المسيحيتين [1] . ولا عجب إذا نفر علماء الإسلام أنفسهم من هذا التقابل . لا شك أن هاتين العقيدتين المسيحيتين قد وردتا واقعين تاريخيين ، لكنهما سران غيبيان أيضاً يتصلان بما أوحاه الله عن ذاته . ولن يفهمها ، من الناحية المسيحية ، إلا من دخل في باطن الحياة الإلهية وغيبياتها . وكذلك القول أيضاً في جملة التدبير الإلهي للأمور الدنيوية وعلاقاتها بالأخرويات . أما السمعيات الإسلامية المتعلقة بالنبوة فإنما كانت تعليماً ورد بالسمع عن وقائع تاريخية تتصل بأحكام القدرة الكلية الإلهية التي تسأل ولا تُسأل .

فجل ما يسعنا القول به عن السمعيات ، أنها ، عند المسلمين ، « مسائل تفوق الطبيعة » بالوجه الذي فيه ينظر اليها فقط . على ألا ننسى أن كل شيء ، في جو علم الكلام الأشعري ، فائق للطبيعة ، نهائياً ، بهذا المعنى . وإن شئت فقل : إنه قلما وقع تمييز هنا بين الطبيعة

---

١ كما فعل ، بشيء من التسرع ، في ما نرى ، ميغيل آسين في كتابه (ابن حزم القرطبي) .

وما فوقها ، حتّى بالوجه الذي ينظر منه إلى المسائل ، بل كان المقصود هو « الحكم الشرعي » الذي شمل به الله كل الأشياء .

إن المسائل العقدية الإسلامية لا تنقسم إلى طبيعة وفائقة للطبيعة ، أو ، على الأقل ، إن التي يسعنا أن نسميها منها فائقة للطبيعة لا تنبني على القول بأمر فائق للطبيعة في بواطنه ، باشتماله ، في ذاته ، على غيبيات الله . ولئن صح ذلك ، أفلم يكن هذا الواقع هو الذي أتاح للفلاسفة أن يميلوا إلى أن يضموا ، على سلامة كاملة في النية ، بعض السمعيات إلى فلسفتهم ؟ ولنفترض الآن أن في المسيحية فلاسفة « ذوي نزعة عقلية » مثل ابن سينا وابن رشد خاصة ، فأولئك لو كانوا منسجمين مع أنفسهم ، لوجب عليهم أن يرفضوا الغيبيات أو يردوها إلى اعتقادية محضة تكون ، على الصعيد العملي ، نقضاً لكل مجهود فكري يقصد منه الشرح اللاهوتي ، ونقضاً بالتالي لعلم اللاهوت بذاته . وهذا هو الذي كان من شأن الرشدية اللاتينية أن تفضي إليه . لكن الفلاسفة في الإسلام ، إن قاوموا علم الكلام ومنهجيته الجدلية حتّى في وجودها ، فإنهم لم يكونوا أقل ادعاء للعودة بأنفسهم إلى المسائل التي عالجها هذا العلم ، كي يأخذوها على عاتقهم ويجدوا لها حلاً بأساليبهم .

وهكذا صح أن التمييز بين مسائل « فائقة للطبيعة » وطبيعية ، ومتصلة بالطرفين يشبه أن يكون لها معادل في علم الكلام ، لكن من ناحية المواد فقط . وإنما كان ما اشتملت عليه المسائل المعالجة من محتوى مادي ، هو الذي أخذ منه علم الكلام تمييزاته . والواقع أن المتكلم كان يعلق على التقسيم بين العقليات والسمعيات أهمية عظمى ، يتضاءل دونها ما بين المسائل الطبيعية والفائقة للطبيعة ، في نظر العالم اللاهوتي . ذلك بأن هذا الأخير ، يوشك ألا يقيم فرقاً في بنية المعلوم المعنوية بين

النوع الأول والثاني من مسائله إلا إذا حصر نظره في مادة علمه . فيؤدي به هذا إلى أن يعرّض لسوء العاقبة ما تقوم عليه الأبحاث اللاهوتية من وحدة خاصة وتجانس . وربما لم يكن اللاهوتيون « ذوو النزعة الإنسانية » بنجوة تامة من كل ذلك . أما الكلاميات ، فأمرها على خلاف ذلك . وإن تمييزها المأخوذ مما تشتمل عليه المسائل المعالجة من مضمون مادي ، يصبح ذا قيمة منهجية تلزم علم الكلام في ذاته وعلى صعيده الخاص ، ما دام هذا العلم يميل إلى تحديد بنية معلومه ومعناه من خلال الدفاع الجدلي عن عقائده .

ج) حقائق الإيمان وعلم الكلام . — ها نحن أولاء نواجه التمييز الثاني الذي يقيمه كانو في المسائل اللاهوتية . هل في الإسلام مسلمات إيمانية يجب الاستشهاد في سبيلها وأخرى يمكن جهلها ، « بلا حرج إيماناً » ؟ ينبغي أولاً أن نصوغ مسلمات المسألة باصطلاحات إسلامية . فنقول : هل تقابلنا هنا قضايا إيمانية يجب الإذعان لها بالضرورة لكي يصدق علينا حكم « المؤمن » ، وأخرى يمكن جهلها ؟ أو بكلام أوضح : هل نواجه قضايا أخرى يمكن اختلاف الرأي فيها أو يمكن إغفالها من غير أن يسلب عنا هذا الحكم الشرعي ؟

إذا طرحنا المسألة بهذه الحدود ، استطعنا أن نجد كل العناصر اللازمة لتمييز من هذا النوع . على أن هذا التمييز يؤخذ عامة « مما يجب بالضرورة معرفته ديناً » ، ومن العلوم التي ليس لها هذا الطابع الضروري . وإن ما علمه النبي على أنه « ضروري » هو ، قبل كل شيء ، « أركان الإسلام الخمسة » : الشهادتان ، والصلاة ، والزكاة ، وصوم رمضان ، وحج البيت من استطاع إليه سبيلاً [1] . فهذه علوم

---

١ انظر مثلا الدواني ، في شرحه لعقائد الإيجي ، القاهرة ، ١٣٢٢ هـ (في الهامش ، ص ٢٠٩) .

ضرورية تشبه أن تكون بينة في ذاتها . ويغلب فيها أن قيام المؤمن بها يجعله مسلماً .

ويزيد الباجوري هذا القول توضيحاً : إن الحقائق الدينية التي تكاد تكون معرفتها ضرورية ، بيّنة في ذاتها ، هي التي يدركها على هذا الوجه العلماء والعوام . فمن أنكرها كان كافراً . كما أنه يكون كافراً من أنكر ما علم من الدين ضرورة بإجماع صريح [1] .

لكن الباجوري لما ذكر شواهد على هذه العلوم « الدينية » « الضرورية » راجعاً قبل كل شيء إلى « الأركان الخمسة » ، لم يورد ، لسوء الحظ ، في تلك العلوم شيئاً جامعاً مانعاً . بل اكتفى ، في سياق فصل أو مقالة ، بأن يذكر مسألة ما على أنها « علم ضروري » ، وأخرى على أنها « علم غير ضروري » . فكذلك هو الأمر مثلاً في تكليف الأمة بإقامة « الإمامة العظمى » : وليس بكافر من أنكر هذا التكليف [1] .

الصحيح أنه وقع ما يسعنا أن نسميه إجماعاً على مضمون العقائد الضرورية ، يستند إلى الحديث التالي : « قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : لا يؤمن عبد حتى يؤمن بأربعة : يشهد أن لا إله إلا الله ، وأني رسول الله بعثني بالحق ، ويؤمن بالبعث بعد الموت ، ويؤمن بالقدر خيره وشره حلوه ومره » . أعني الشهادتين وبعث الأجساد والقدر خيراً كان أم شراً .

ها هي ذي مسلّمات الإيمان إذن ، دون ما سواها ، ولا يكون مؤمناً من جهلها أو أهملها . وإنما كان هذا الوجه هو الذي عرف عليه الغزالي مثلاً ، في « منقذه » ، الإيمان في الإسلام ، ولو كان في

---

١ جوهرة ، ص ١١٦ .

٢ المرجع ذاته ، ص ١١٧ .

تعريفه اختلاف يسير [1] .

ثم إنا نجد حديثاً آخر ، يكاد يكون أشد تصريحاً ، ورد فيه : « الإيمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله ، وتؤمن بالقدر خيره وشره وحلوه ومره » [2] . لكن الحدود المضافة ، الملائكة والكتب والرسل ، قد انطوت عليها ضمنياً رسالة محمد ، كما أن الحد الذي لم يذكر ، وهو البعث ، اشتمل عليه ضمنياً أيضاً ، ما ورد عن الكتب والرسل . هذا وإنه يجب التنبيه إلى الإلحاح على ما يقتضيه الإيمان من اعتقاد بالقدر خيراً كان أم شراً . على أن القول الفصل مرتبط هنا بما تفهم عليه ألفاظ الحديثين ، إذ أنها ربما تتناول التعليم القرآني في تفاصيله كلها . فليس ببعيد أن تشمل هذا التعليم محصوراً بالوجه الذي اختلف شرحه باختلاف المذاهب عند أهل السنة .

ذلك بأن الصحيح في هذين الحديثين ، أنهما يرميان خاصة إلى تحديد الصيغة المنطوية بالذات على ما ينبغي للمرء الإيمان به حتى يصدق عليه ، في دنياه ، حكم المؤمن . فيتعلق النظر هنا بتحديد الإسلام والإيمان لا بمسائل لاهوتية .

لا شك أن المتكلمين نبهوا إلى الأهمية الرئيسة المعلقة ، في نظرهم ، على القضايا التي تتصل بأحد الأمور الأربعة السالف ذكرها [3] . فإن ذلك يتيح لهم أن يحكموا بالكفر على خصومهم . لكن شيئاً لا يحدد

---

١ « ... إيمان ثابت في الله والنبوة واليوم الآخر ، وهذه هي أصول الإيمان الثلاثة ... » (المنقذ ، القاهرة ، ص ٢٥) .

٢ لقد ورد هذان الحديثان ، بالمعنى الذي يهمنا هنا ، عند الباجوري ، جوهرة ، ص٦٦ .— راجع أعلاه (الجزء الأول ، ف ٣ ، ص ٢٤٨ ، حاشية ٢) نصاً آخر يشبهه ، وقد ذكر عن مسلم .

٣ أعني التوحيد ، ورسالة محمد ، والحشر ، والأمر والقدر .

ما يقابل «الوحي الضمني» في المسيحية ، فيبقى كل من حـدودنا الأربعة معلقاً بما قد أحرزه هذا المذهب أو ذاك من حظوة أو مـن إجماع على قضاياه . كذلك كان الأمر في نفي العلل الوساطية وإثبات كون القرآن غير مخلوق : فإنه طاب للأشاعرة أن يتصوروهما عقيدتين أساسيتين ، بينما لا نجد لهما ذكراً في الحديثين السابقين كليهما .

في وسعنا إذن أن نعثر ، في مقالات علم الكلام ، على التمييز بين «ما يجب معرفته من الدين» ، وبين ما يمكن جهله . لكن محتوى هذا العلم أو هذا الجهل ربما يختلف باختلاف الأحوال . وحسبنا هنـا أن نذكر جماعة « الموحدين » من الأشاعرة المتطرفين الذين يذهبون إلى أن البحث المفصل في أدلة علم الكلام فرض عين بالذات . على حين أن المذهب يكتفي عادة بأن يحصر هـذا الحكم من البحث ذاته بوجه عام . فضلاً على أن التمييز إنما يستمد من صعوبة المسـائل أو غموضها [1] .

٣) ـ الأحكام العقدية . ـ هذا وينبغي أن نقول شيئاً عن تقدير الأدوات والنتائج التي ينتهي علم العقائد إليها ، في علاقاتها بمـدى

---

١ إنا نكتفي هنا ببعض الشواهد فقط ، فنذكر مثلا ان الباجوري ، في شرحه للجوهرة ، يذهب إلى أنه ليس واجباً على المؤمن أن يعلم إذا كان وجوده تعالى مخالفاً أو غير مخالف لذاته ، لأن هذا « أمر غامض في علم الكلام » . فحسبنا أن نعلم أن الوجود ضروري في الله (ص ٣٢) . ليس من الواجب أيضاً أن نعرف علاقة الصفات الإلهية بموضوعها (ص ٤٨) وتفاصيل المرتبية التي ينبغي إثباتها بين الملائكة والبشر (ص ٧٧) ، لأن هذه المسائل غامضة،هي أيضاً، وموضوع للنقاش . فضلا عـلى أن الباجوري ينصح بالامتناع من طرح بعض المشكلات فلا نتساءل ، مثلا ، في القرآن « بمعنى اللفظ الذي نقرؤه » وفي النبيين أيها «الأكرم» ، (ص ٥٥) . بل لا نلتزم البحث أيضاً في المناظرات التي قامت بين الصحابة لأنه « يوشك أن يوهن اليقين » . هذا ولو كانت هذه المشكلة إحدى المسائل التي أثيرت منذ أبكر أوائل الإسلام، من الناحية التاريخية والسياسية والدينية . الخ ...

صحتها المرجعية . فلقد أصبحنا هنا في ما يجب إصداره من «أحكام» . وكم تبدو المقارنة من هذه الناحية ، مع علم الكلام ، عظيمة الجدوى لما تكشفه عن موقف كله نفساني .

أ) – في علم اللاهوت . – يقول الأب غَرْدِيْل : «إن الأحكام حدود أو صيغ بها توصف طائفة من القضايا من جهة اتفاقها مع الإيمان الكاثوليكي أو اختلافها عنه . وإنها تتعلق بالمسائل اللاهوتية تارة ، وبالنتائج طوراً ، وبالقضايا التي تستخدم مقدمات كبرى أو صغرى في النظر اللاهوتي تارة أخرى [1] » . على أن يقال عن هذه الأحكام إنها «موجبة» عندما تشير إلى الاتفاق مع الحقيقة الكاثوليكية و «سالبة» عندما تنذر بالخطأ . فتمسي الأولى «إيمانية» أو «قريبة من الإيمان» إذا الزمت الإيمان مباشرة . وقد تكون «حكماً مشتركاً» أو «أجمع اشتراكاً» إذا صدرت القضية عن مرجع أقل أهمية . أما النوع الثاني من الأحكام ، أي السالب منها ، فإنه ينذر «بهرطقة» قضية أو مقدمة أو نتيجة ما ، أو بأن عاقبتها «الهرطقة» ، أو «بالخطر» المحدق بمن يتبعها ، أو بأن الآذان لا ترتاح إليها ، لأنها بدعة . فنعود هنا لنقول : إنا من هذه الأحكام ، في مرحلة التبين والحكم الوصفي بالذات .

ب) – في الكلام – هذا وإن لعلم الكلام أيضاً أحكامه العقدية . على أنه يقابلنا هنا فرقان : ١) – ليس في الإسلام إمامة دينية تعليمية عظمى ، فيصعب على هذه الأحكام أن تحظى بإجماع ثابت مطلق . وقد يحكم على القضية بالكفر في كتاب وضعه أحد أهل السنّة ، بينما تُذكر على أنها بدعة مستنكرة في كتاب لرجل آخر من الفريق ذاته (•) .

---

١ المدارك ، عمود ٧٣٤ .

٢) – إنما تبرز الأحكام السالبة بنوع خاص ، لأنها هي التي وضع لها إحصاء واضح . وهذا يدعم طابع الرد والدفاع الذي كان الكلام عليه ، إذ كان همه الأول أن يدافع عن الإيمان الإسلامي ، ويرد على الضالين .

ولنلاحظ أيضاً أنه يواجه المتكلمين مجال يفوتهم فيه حكم مسلماتهم الوصفي . ذلك بأن علم الحديث المختلف نوعياً عن علم الكلام هو الذي يصدر ما يطلق من أحكام على الأحاديث . لقد رأينا النتائج الرئيسة التي أدى إليها هذا العلم ، وسوف نعود إليها في ما يلي . فحسبنا هنا ذكر الأحكام الوصفية التي تتناول الأدلة والقضايا والنتائج في علم الكلام ذاته .

ب١) – الأحكام الموجبة . – من العسير إحصاء « الأحكام الموجبة » في علم الكلام . مع أن المفهومات الأساسية متوافرة . مثال ذلك : ما يجب الإيمان به ، وما لا يجب ، الحقائق الدينية الضرورية وغير الضرورية ، القضايا القطعية والظنية ، والضعيفة ، وهلم جراً . لكن تخريج ذلك كله لم يتحقق على الصعيد التعليمي .

وها هو ذا ما يبدو لنا ممكناً قوله ، عن طريق الإشارة والتلميح :

١) – لقد صُرح بأنه يجب الإيمان بالعلوم « الضرورية » . وهو أمر ذكرنا أصوله وتطبيقه في كلامنا عن « المسائل العقدية » .

٢) – إنا لا نجد معادلاً دقيقاً لما « يكاد يكون واجباً بالإيمان » في المسيحية . ولا يسعنا أن ندعي مثل هذا الحكم في الإسلام ، ما دام لا يلجأ إلى إمامة دينية تعليمية عظمى ، قادرة على تحديد الحقائق التي يجب الإيمان بها (٥) .

٣) – ولا يقوم فرق في علم الكلام بين الحقائق الإيمانية والنتائج

العقدية . وخليق بنا أن نقول : إن الفرق قائم بين التعليم بالسمع ، المبني على نص أو إجماع ، وبين دلالة العلماء العقلية . ومن هذه الناحية يجدر بنا أن نشير إلى ما اعتاد المتكلمون من أهل السنة أن يعنوا به في مقالاتهم .

أولاً ، الاهتمام باللجوء ، ما أمكن الأمر ، إلى « إجماع أهل الحق والسنّة » ، أعني الأشاعرة ، أو الماتريدية لدى الحاجة . ونستطيع أن نشبه هذا الإجماع « بالحكم المشترك » في علم اللاهوت . على أنه إجماع إنما يصح في مذهبهم ، مبنياً على قيمة أهل الإجماع في العرف الإسلامي الخاص .

ثانياً ، الاهتمام بأن « يقدم » رأي « الأكثرية » من « أهل الحق والسنّة » دائماً على غيره . أما رأي الرجل الواحد أو الفئة القليلة ، فيوصف عادة « بالمقبول » أو « الضعيف » وفقاً لاحترامه تقاليد المذهب أو استخفافه بها . لكن رأي الأكثرية يقدم على رأي الأفراد ، ويتنزل فيما يشبه الإجماع ، من قبل أئمة المذهب ، فيعادل إن شئنا ، حكم « المشترك الأعم » في علم اللاهوت . ولقد نجد مثل هذا الموقف في الكتب المدرسية المألوفة ، التي لا ترمي إلى طلب الأصالة والابتكار ، كما هو الأمر في كتاب الباجوري مثلاً . على أن ما يصح قوله أحياناً ، وخاصة في العقليات ، هو أن الرأي « المقدم » على غيره إنما يكون ما اختاره المؤلف بين رأيين مأثورين في المذهب الواحد . فإن السنوسي مثلاً يصرح بميله إلى نظرية « الأحوال » ، على أن الباجوري لا يتردد بتفضيل الرأي المخالف [1] . وإن كتاباً كالذي وضعه الباجوري يطلعنا على أكثر من شاهد على هذا الرجوع إلى الإجماع وإلى الأكثرية ، الذي

---

١ جوهرة التوحيد ، ص ٤٦ .

يصبح غالباً فصل الخطاب .

إن هذا الاهتمام باللجوء إلى إجماع مذهبي ، إنما يلمس بنوع خاص في كتب المتأخرين من «الجامدين على التقليد» . فإنا لنجد عند «المتأخرين» صيغاً مثل «عندنا» ، «عند أهل الحق» ، وهلم جراً . ولقد استخدمها الجرجاني غير مرة . لكنها تعني آنئذ إيثار حكم على آخر ، ولا يراد منها بحال حسم الجدال . ثم إنها بنوع خاص ، لا تقف حائلاً دون الاجتهاد بحال . ورُب ميل أدى في المسيحية إلى حصر مجهود اللاهوتيين في هذا اللجوء ، الذي يشبه أن يكون آلياً ، إلى المراجع . فأفضى هذا ، في بعض الكتب اللاهوتية المدرسية بمعالم العلم اللاهوتي إلى أن يسودها جمود مشؤوم ، سرعان ما حل فيه إحصاء «الأحكام» وحده ، محل تسخير «فقه الإيمان» لإدراك الحق . وإذا صدق هذا القول على ذلك الميل في علم اللاهوت ، خيل إلينا أن ميلاً على قياسه في علم الكلام ، ليس أقل تأدية بهذا العلم إلى تلخيصات وتخطيطات تنتهي بإفقاره . وما دامت الحال على هذا ، ارتد عمل المتكلم إلى إخضاع المجهود الاستدلالي ونتائجه لواقع راهن ثابت ، ليس أكثر . ولشد ما استنكر الغزالي ، من بين الكثيرين ، ذلك التقليد . ولقد عاد هذا التقليد ليظهر هنا تحت ستار الاحترام والإجلال للأئمة . وإنا لنتبين في ذلك دلالة من أبرز الدلالات على انخفاض الكتب التي وضعها «الجامدون على التقليد» بالنسبة إلى ما سبقها ، سواء أجاء على نمط التكييفات المذهبية الباقلانية مثلاً ، أم على جراءة «المتأخرين» المشربة بالفلسفة . ذلك بأنه يجب التنبيه هنا إلى أن الذي يواجهنا هو تطبيق لقواعد الإجماع أكثر بكثير مما هو تخريج للأحكام . وإنا لنقول هذا مهما تكن المعادلات التي يسعنا ، في الواقع ، أن نقيمها بين علم الكلام وعلم اللاهوت (•) . لكن الإجماع لا يتمتع بقيمة مرجعية إلا بقدر ما تقول به الأمة كلها . أما الإجماع المذهبي ، فلقد نبهنا

البغدادي إلى أنه لا يساوي إلا الآحاد .

ب٢) — الأحكام السالبة . — لقد قدم علم الكلام ، فيما عني به ، إحصاء الأحكام السالبة على ما عداه . وكان واعياً ، هذه المرة ، أنه يقوم بتعليم يخصه دون غيره . أما الحكمان الأساسيان ، من هذا القبيل ، فهما الكفر والبدعة ، أي الخروج برأي مذموم لأنه محدث جديد . وهو يقارب ، بشيء من التجوز ، « الهرطقة » أو « القول برأي غريب على العقيدة القويمة » في المسيحية [1] .

هل ينبغي أن نضيف إلى هذين « الحكمين السالبين » صفة « الضعيف » التي صادفناها ، والتي تنسب في بعض الكتب المدرسية ، إلى وجهة ما في النظر [2] ؟ مع أنا لا نعول ، هذه المرة ، على « الحكم » الذي يتناول المؤمن أو الكافر . إن « الضعيف » هنا هو الرأي الذي ينبغي إزالته لأنه غير مقبول عادة في أقوال المذهب . إنما نواجه ، بوجه عام ، تطبيق إجماع مذهبي لا يتلاقى حقاً مع الرأي « الوخيم العاقبة » في علم اللاهوت . ولا يؤدي الرأي « الضعيف » بصاحبه إلى « زوال إيمانه » . فينبغي أن يقدر من ناحية فكرية ، وإن شئت فقل عقلية . فإنما هو ضعيف بقيمته الدلالية ، وهو ، من هذا القبيل على خلاف الرأي « المقدم على غيره » .

ينبغي إذن أن نلح في نظرنا ، على حكمي الكفر والبدعة . إنهما ، في الأصل ، شرعيان ، ويعلق عليهما أهمية خاصة في تخريج الفقه

---

١ إنما ربما ينبغي هنا أن نتابع تحليلا كاملا ، يتعلق بمقالة « الأحكام والأسماء » في ترجمة « الكفر » بما قد يقابله باللغات الأجنبية من مفهومات تدل على « عدم التقوى » و « الخروج عن الإيمان » و « الرداءة » . فقد نستطيع ، نظراً إلى القرائن ، أن نعبر عن « الكفر » بأحد هذه المفهومات المختلفة .

٢ انظر الباجوري ، جوهرة ، مثلا ص١١ و ١١٦ .

الإسلامي . وإنما يستوفى تحليلها في الفصول التي يعقدهـا المتكلمون «للأحكام والأسماء» . لكنا نكتفي هاهنا بالإشارة إلى القدر الذي به يمكن تطبيقها على قضايا علم الكلام أو أدلته أو نتائجه .

إن الكفر هو نكران الإسلام . فلا ينبغي أن ينطبق أصلاً إلا على أحوال واضحة خطيرة ، وللدلالة على قضية أو دليل يناقض العقائد الأساسية و «الحقائق الضرورية» في الدين . وإنا لنعرف هذه «الحقائق الضرورية» إذ ورد تحديدها في الحديثين اللذين ذكرناهما في كلامنا على «المسائل العقدية» . ولقد قلنا آنئذ : إن هذين الحديثين يشتملان بطبيعة الحال على رسالة محمد ، فيلزم عن هذا الاحتمال انطواؤهما على التعاليم القرآنية كلها أيضاً . ويكون كل ما يمكن أن يقال عنها مرتبطاً بالتأويل الذي يؤخذان عليه . وعلى ذلك مضى «أهل السنّة» والمعتزلة عندما أخذوا ، هؤلاء وأولئك مثلاً ، يطلقون حكم الكفر على الآخرين في جدالهم ، أثناء العهود الأولى ، حول القرآن مخلوقاً أو غير مخلوق .

هذا وقد يضاف أحياناً إلى الكفر حكم الشرك ، وهو ذنب من يشرك بالله شيئاً آخر . والشرك أصل الكفر بالذات . لكن التطبيق كان متسامحاً هنا أيضاً . لقد أجمعوا على التصريح بأن المسيحيين مشركون ، إذ يقولون بالتثليث والتجسد لكنهم تصوروا الفلاسفة مشركين ، هم أيضاً ، لأنهم قالوا بوجود العلل الوساطية ، فلم يثبتوا لله كونه الفاعل الأوحد [1] . ثم إن قول المعتزلة بأن الإنسان «خالق لأفعاله» يكاد يكون شركاً ، وبالتالي كفراً ، في نظر بعض الأشاعرة . على حين أن معظم الأشاعرة والماتريدية يستنكرون هذا القول ، وإن لم يحكموا إلا بأنه بدعة .

---

١ راجع غرديه ، مقياس ... ، ص ١٨ .

أما هذا الحكم بالبدعة ، الذي كان أخف من الكفر ، فقد كان إطلاقه أسهل ، كما أنه كان يختلف باختلاف المؤلفين . وإنما خُرّج مفهومه في الفقه الإسلامي أولاً . ولم يكن ، في الأصل ، متعلقاً بالأمور النظرية بقدر ما كان يقصد به موقف أو نمط في العمل يقارن بسنة النبي . فكان الحنابلة يرون بدعة كل ما كان انفصالاً عن سنّة السلف في رعيله الأول . لكن المذاهب الفقهية الأخرى لم تلبث أن سلمت بشرعية البدعة إذا كانت صالحة بمعنى أنها ثبتت بإجماع من قبل العلماء[1] (•) . فأصبح الرجوع إلى العادة القديمة ، بمخالفة البدعة الصالحة ، هو الذي بدا بدعة وخيمة العاقبة . ولشد ما كانت الحدود بين البدعة الصالحة والبدعة السيئة مضطربة أحياناً . وخير ما يدل على ذلك ، الجدال الطويل حول « تكريم الأولياء » الذي لم ينفك عن التجدد على مرّ العصور . أما الآن فما زالت المسألة معلقة ومرتبطة بامتداد مرجعية الإجماع الذي يطالب به كثير من المجددين[2] .

هذا وإنا نقول بمزيد من التدقيق في المعنى : لقد سلم بأن البدعة تجوز عليها « الأحكام الشرعية » الخمسة ، فتكون أمراً واجباً مثل إثبات نصوص القرآن والفقه مخافة أن تفقد . أو امراً مندوباً مثل إقامة صلاة الجماعة في ليالي رمضان . أو أمراً مباحاً مثل استخدام المنخل للدقيق ، وقد كان أول بدعة أدخلت في الأمة بعد موت النبي (••) . أو أمراً حراماً مثل تذهيب المساجد والمصاحف . أو أمراً مكروهاً أخيراً مثل جباية الضرائب المدنية ، بعد أن لم يكن المسلمون خاضعين إلاّ للزكاة

---

١ انظر غولد زيهر ، العقيدة ... ، ص ٢١٥ – ٢١٦ .

٢ لقد رأينا أعلاه أن الاصلاحيين المعاصرين حاولوا التقريب بين مفهوم الاجماع الوارد في النقل المأثور والبرلمانية الغربية . كما انهم لا ينفرون من التعويل على مفهوم « البدعة الصالحة» في شرحهم لسن القوانين واصدار المراسيم وفقاً لصيغ الغرب الدستورية .

فقط [1] .

على أنه ظلت لفظة البدعة ، إذا ما أرسلت على وجه الاطلاق من غير صفة تقيدها ، تعني بالإجمال شيئاً ساقطاً . ويجب فهمها على أنها «إحداث شيء جديد تخشى عواقبه» أو أنه حرام . وربما أطلق هذا الاصطلاح الأخير ، حسب الحالات ، على الحرام بالمعنى الخاص ، أو على المنكر في الأحكام الشرعية .

ثم انتقل مفهوم البدعة ، بالطبع ، من الفقه إلى علم الكلام ، فلم يعد يطلق على المسائل الفقهية والشرعية ، بل على القيم النظرية المذهبية . وكادوا يقصرون لفظة البدعة آنئذ على معناها الأصلي ، أي «إحداث شيء جديد تخشى عواقبه» . ونستطيع أن نتخيل ، بعد ذلك ، ما كان لاستخدامها من فنون وأنواع .

٣) — تطبيقات . — لقد اجتهد معتدلة الأشاعرة ألا يحكموا بالكفر على كل الفرق أو المذاهب الإسلامية . وإنا لنجد إلحاحاً على ذلك في معظم المقالات . فينبغي ألا يتهم بالكفر أحد من «أهل القبلة» ، أي المسلمين الذين يتجهون إلى مكّة في صلاتهم ويشهدون بما جاء من قواعد العقائد في الإسلام . وهم بذلك يخلصون الولاء لشيخهم . ولقد ورد في تراجم للأشعري أنه طلب من أتباعه ، إذ كان يجود بالروح ، ألا يكفروا مسلماً لا يقول بمذهبهم . وكذلك القول في الغزالي الذي يبدي ، في «منقذه» ، استياءه من «فساد رأي من يتسارع إلى التكفير في كل ما يخالف مذهبه [2]» . لكن هذه الوصية بالاعتدال في الحكم على الناس أهملت ، لسوء الحظ ، غير مرة .

---

١ انظر الباجوري ، جوهرة ، ص ١٢٣ — ١٢٤ .

٢ المنقذ ، ص ١٥ .

ودونك الآن بعض شواهد دقيقة على إطلاق أحكام سالبة ، مكتفين بذكر الحالات التي أصابت شهرة خاصة .

إن الأشعري ذاته يقول في أحد مقاطع « إبانته » : « نرى بأن لا نكفر أحداً من أهل القبلة بذنب يرتكبه كالزنى والسرقة وشرب الخمور » . لكنه يضيف ما تبعه فيه الأشاعرة من بعده : « ونقول إن من عمل كبيرة من هذه الكبائر مثل الزنى والسرقة وما أشبهها مستحلاً لها غير معتقد لتحريمها كان كافراً » . فالذي ينبغي الكفر عليه ، ليس العمل القبيح الذي يعصى فيه الله ، بل عدم الإذعان ، في الواقع ، للشريعة . (٥) فما الكفر إلا الضلال الخطير في العقائد . ومن هنا يقول الأشعري « إن القرآن كلام الله غير مخلوق ، وإن من قال بخلق القرآن فهو كافر » . وعلى هذا كان المعتزلة كلهم كفاراً [١] . وهكذا كان الأشعري أقل رفقاً هنا ، مما كان عليه ، في ما يقول بعض المترجمين له ، وهو يجود بالروح [٢] .

لقد رأينا أن الغزالي في « تهافته » ، يستخرج من مذاهب الفلاسفة عشرين قضية كاذبة ، فيبدعهم في سبع عشرة منها ويكفرهم في الثلاث الأخرى . وهي « قولهم بقدم العالم وأزليته » (مسألة ١ ، ٢) ، وقولهم : « إن الله تعالى يعلم الكليات دون الجزئيات » (مسألة ١٣) ، وقولهم : « إن الأجساد لا تحشر ، وإنما المثاب والمعاقب هي الأرواح المجردة » (مسألة ٢٠) . على أن ما عرف الغزالي به من الاعتدال يظهر في صفحات « التهافت » الأخيرة ، حيث يتردد في التصريح بتكفير من ذهب

---

١ الإبانة ، ص ١٠ .

٢ لكن ابن عساكر يروي عنه أنه كان يلعن ، حتى على فراش الموت ، مذهب المعتزلة (راجع أعلاه ، ص ٩٥ - ٩٦) .

من الفلاسفة إلى هذه الأقوال ، التي كان قد وصفها بالكفر في ما سلف .

لقد روى الدواني ، في شرحه لعقائد الإيجي ، أن رجلاً من خيرة أتباع الجويني ، سئل يوماً عن المعتزلة والجبرية فأبى أن يتهمهم بالكفر . لكن الدواني ذاته لم يبد مثل هذا الحلم والرفق مع الفلاسفة [1] .

هذا وإنا نختم بحثنا بنص من مقدمات السنوسي [2] ، يبدو ذا جدوى حقاً . وذلك أنه يقرن بالتضايف هذه الأحكام السالبة مع القواعد المتعلقة باكتشاف الأحكام . ولقد صنف السنوسي « أصول الكفر والبدعة » في سبعة :

١) – « إسناد الكائنات اليه تعالى على سبيل التعليل والطبع من غير اختيار » ، وهو القول « بالإيجاب الذاتي » : وهو كفر .

٢) – « التحسين العقلي » ، و « هو كون أفعاله تعالى موقوفة على الأغراض وهي جلب المصالح ودرء المفاسد » . و « هذا أصل كفر البراهمة حتى نفوا النبوات [3] » . على أنه قد نشأ من بدعة المعتزلة

١ الدواني ، شرح العقائد ، ص ٢٠٩ .

٢ المقدمات ، ص ١١٢ – ١٤٥ . ينبغي مقارنة هذا النص بما ورد في الفصل السابق حيث يذكر السنوسي أنواع الشرك المختلفة .

٣ يسعنا القول إن ما نجد في علم الكلام من وصف البراهمة لا يتناول مثلي الفكر الهندي الصحيح . فالمحتمل أن الذين يشير اليهم المتكلمون كانوا ، في الأصل ، فرقاً أو فئات يعيشون في الدولة الإسلامية . لكنهم أصبحوا ، في نهاية الأمر ، في نظر المسلمين ، رمزاً لمذهب كل الذين كانوا ينكرون بعثة الأنبياء . ولقد رأينا أن اسم البراهمة يطلق حتى على الذين لا يسلمون إلا بنبوة آدم (راجع أعلاه ، الجزء الأول ، ف ٣ ، ص ٢٨٣) . عن البراهمة والبوذية (الشامانيين) في الإسلام ، انظر بول كراوس ، بحث في تاريخ الفرق الضالة في الإسلام ، RSO ، ج ١٤ ، ص ٣٥٦ ، وأيضاً (مع المراجع) ب – ج . ده ميناس ، شكند – غومانيك ، ص ٢٤٣ ، حاشية ٢ .

الذين «أوجبوا على الله تعالى مراعاة الصلاح والإصلاح لخلقه» .

٣) — «التقليد الرديء» أي «متابعة الغير لأجل الحمية والتعصب من غير طلب للحق» . وهذا «أصل كفر عبدة الأوثان واليهود والنصارى» ، وبدعة المعتزلة وغيرهم من فرق المبتدعة . على أن بعضهم يتصورون هذه البدعة ذاتها كفراً .

٤) — «الربط العادي» أي «ثبوت التلازم بين أمر وأمر وجوداً وعدمه بواسطة التكرار» . «وهو أصل كفر الطبائعيين» ، وعدد كبير من الفلاسفة الذين «قالوا بقدم العالم»[١] ، أو عبدة الأوثان الذين أنكروا البعث . وقد يؤدي ذلك إلى البدعة في مذهب مَنْ يرى ، كالمعتزلة ، أن العلل الوساطية «هي المؤثرة في ما ارتبط وجوده معها ، لا بطبعها ، بل بقوة وضعها الله فيها» .

٥) — «الجهل المركب» أي «أن يجهل الحق ويجهل جهله به» . وأنه ليؤدي بمن أصيب به إلى البقاء على الكفر أو على البدعة ، حسب الحالات .

٦) — «التمسك في أصول العقائد بمجرد ظواهر الكتاب والسنّة من غير عرضها على البراهين العقلية والقواطع الشرعية» ، وفقاً لقواعد التأويل . وقد يؤدي هذا الموقف إلى الكفر في مثل تأويل الآية «الله نور السموات والأرض[٢]» على أنها إثبات أن النور هو الله . وقد يؤدي أيضاً إلى البدعة ، كما كان أمر الحشوية الذين «قالوا بالتشبيه أو التجسيم والجهة» عملاً بظاهر القرآن (*) .

---

١ المقدمات ، ص ١٠٨ — ١٠٩ .
٢ قرآن ، ٢٤ : ٣٥ .

٧) — «الجهل بأدلة العقول وعدم الارتباط بأساليب العرب وما تقرر في فن العربية والبيان من ضوابط وأصول» . وإنه ليفضي إلى الكفر أو البدعة تبعاً لنوع الأدلة وصيغها [1] .

لا شك أن وظيفة الحكم الوّصْفي يعمل بها ، في علم الكلام ، وفقاً لقواعد وفي أضواء تختلف عنها في المسيحية . ذلك بأنها تكاد تبدو مرتبطة بوظيفة الرد والدفاع فقط ، في تطبيقها الجدلي ، سواء أكان بطريق الجدل المحض أم الاستدلال على أنه يجب الاعتراف بأن وظيفة الحكم الوصفي هذه هي هنا أهم وأكثر تعرضاً للأخطار ، في آن واحد ، منها في علم اللاهوت . وذلك يرتد إلى أنه ليس في الإسلام إمامة دينية تعليمية عظمى .

بقي أن علم اللاهوت — العلم بالله من حيث إنه أوحى ذاته بذاته — لا يكون إلا في أوائل عمله ، أي أنه يشوّه ، من وجه ما ، معلومه في بنيته ومعناه ، إذا اكتفى بأن تغدو إباناته إحصاء لقضايا ونتائج تجمع وفقاً «للأحكام» التي تربطها بمراجعها . كما أن علم الكلام لا يمسي أقل إنكاراً لمعلومه الخاص ، أي جميع القضايا والأدلة لتأييد العقائد والدفاع عنها ، إذا حصر عمله في توزيع «الأحكام» التي تكون لديه سالبة في معظمها . ولا شك أن في ذلك ، لعلم الكلام ولعلم اللاهوت ، استهواء لم يَنْقَد له هنا أو هناك ، الأئمة العظام ، بل من كان دونهم أصالة من المفكرين الذين لا يستهان ، مع ذلك ، بتفكيرهم .

---

١ يقول السنوسي : إن الجهل لقواعد «البيان» هو الذي أدى ببعضهم إلى أن يؤولوا الآية : «الله الذي يرسل الرياح فتثير سحاباً فيبسطه في السماء كيف يشاء» (قرآن ٣٠ : ٤٧) على أنها تثبت تأثيراً للرياح على الغيوم . وهذا قول يعود إلى إثبات العلل الوساطية ، وهو أصل الكفر والبدعة ، كما رأينا . بينما أنه ليس بين الأرياح والغيوم إلا «إسناد مجازي» ، عقلي محض . (المقدمات ، ص ١١٢ — ١١٣).

لكن هذا لا يعني إهمال ما ينبغي تحديده بوجه عام في ما يتعلق بالقيمة المرجعية التي يجب الاعتراف بها للأدلة والنتائج ، ومن خلالها ، لإسناد «الأحكام» بمعناه الخاص . فإن ذلك كله يظل محتفظاً ، في كلتا المنهجيتين ، بإشراق مرماه ، شرط أن ينزل منزلته . ويصدق هذا بنوع خاص ، على علم الكلام . ولكم وددنا أن يجمع التحليلات العديدة المنتشرة في أجود كتبه ، ثم يباشر تخريجاً أبعد مدى وأعمق غوراً . ولقد نجد في هذا التخريج عوناً ذا جدوى فيما يحاوله من التجديد في نظرته إلى المسائل ، وهو أمر ما يزال المفكرون المسلمون يطالبون به في وقتنا الحاضر .

خاتمة

لا بُدّ من أن نعتذر إلى قرائنا المسلمين على أن ما ذكرناه عن العمل اللاهوتي قد أفضى بهم إلى بعض المسائل التي لا تتصل بحد ذاتها ، اتصالاً مباشراً بعلم الكلام . لكن أقل ما يقال عن هذا البحث أنه أتاح لنا أن نتلاقى حول مسائل مختلفة كانت لها أهمية عظمى في تخريج علم التوحيد ذاته . ومن أمثلة ذلك ، التفسير القرآني واستخدامه ، وتبين الأدلة ، وطبيعة المسائل العقدية ، وتنظيم عمل العقل في جدله واستدلاله ، والأحكام السالبة ، وهلم جراً . ذلك بأن المؤلفين لم يجمعوا كل هذه المسائل بما يكفي من التكييف المذهبي ، فلم يكن بوسعنا أن نستخرج حقاً ما تنطوي عليه من معنى ، لو لم نصنع صنيعنا هذا .

ثم إنا نعتقد أن هذه المقارنة التي تتبعناها خطوة خطوة ، بين علم اللاهوت وما يمكن أن يقابله في علم الكلام ، تظل في أكثر من وجه . مفيدة بما ألقته من نور . وحسبنا منها أنها تمنعنا من الانقياد لما يستهوينا من طلب معادلات لعلم اللاهوت في علم الكلام ، كما أنها تمنعنا من أن نتصور ما قد قام على فروق في الضوء والمعلوم ، ضرباً من النقص والتقصير في المنهجية . بل الجدير بالذكر هو أن مقالات

علم الكلام ، كلما ازدادت عمقاً في تخرجها ، ازدادت انفصالاً عما يفهمه الفكر المسيحي بالبحث اللاهوتي في معناه الخاص .

وإن ملاحظاتنا هذه تجد لها مؤيدات في تقدير المفكرين المسلمين ذاته لاستخدام طرق المعرفة في علم الكلام . مثال ذلك ما فعله الغزالي في خاتمة التمهيدات التي استهل بها « اقتصاده » . فإنه حلل أولاً ، كما رأينا ، «مدارك» العلم الستة التي تؤخذ منها مقدمات الأدلة ، ثم أخذ بعد ذلك ، في مقطع وجيز ، يبحث عن مدى استخدام هذه « المدارك » . لكن هذا المدى إنما يحدد بما يسلم الخصم به . والمتواترات لا يقبلها إلا من كان مطلعاً على كمال تواترها : أعني المسلمين كلهم إذا كانت أحاديث نبوية ، واتباع هذا المذهب أو ذاك إذا كانت من المأثورات الفقهية التي يجوز أن تختلف باختلاف المذاهب . أما المقدمة المبنية على قياس ما ، فلا يسلم بها إلا من سلم بالقياس الذي تقوم عليه . ثم السمعيات أخيراً لن تكون أدلة مرجعية إلا في نظر من سلم بصحة النقل المأثور الذي ترتد إليه [١] .

هذا وإن القديس توما يعترف لعلم اللاهوت بوظيفتين : وظيفة تمهيدية قائمة على تبين المواد للرد والدفاع ، ووظيفة رئيسة قائمة على البحث والإشراق . وإنا لندرك من فورنا أن الوظيفة الأولى هي الثابتة في علم الكلام . على أن هذا لا يعني أنها تواصل مضيها وفقاً لما في الرد والدفاع المسيحيين من أصول . فقد كان لما قام به علم الكلام من رد ودفاع أصوله المنهجية الخاصة . ولقد حاولنا تحديدها على أنها مسيرة ، قبل كل شيء ، بطبيعة العقائد الإسلامية ، كما أنها كانت مسيرة بما خلفه فيها المتكلمون من منهجيات عقلية جدلية وسلّجسنيّة ، وما برح تأثيرها يتزايد على مر العصور .

---

١ الاقتصاد ، ص ١٢ .

لقد أكثر علـــم الكلام أدلته ليثبت عقائده ويدافع عنهـــا . وطلب من العقل إثبات صحة الأدلة العقلية ، ثم دعم أدلته العقلية بنصوص أخذها من القرآن والسنّة والإجماع ، على ما كان في تأويل هذه النصوص من اختلاف حسب المذاهب . ولقد احتفظت ، من هذه الناحية ، المناقشات الأولى حول آيات التشبيه بكل أهميتها ، ولم تقل عنها أهمية تلك المناقشات التي وقعت حول الأحاديث المختلفة المتعلقة بحياة النبي أو بالأخرويات .

لكنا مع ذلك كله أمام واقع تفسير وتاريخ ونقل مأثور . أما المسائل العقدية بحد ذاتها ، فيميل أصحابها إلى تحديدها بحدود الأبحاث الجدلية أو السسلوجستية . ومن الجدير بالانتباه أن رسالة الشيخ عبده لا تعارض هذا الميل . وإنما هي تجتهد في أن توافق بينه وبين عادات النزعة العقلية في الغرب المعاصر . على أنها بذلك ، تحقق ما كان يمكن أن يفضي إليه مسلك كله أشعري . أي مسلك قد يظل « اقتصاد » الغزالي خير ممثل له في الماضي ، وإن لم يكن كتاباً مدرسياً ناجحاً .

وينبغي ألا نستغرب ما رفضته « الرسالة » من مواجهة عدد من المسائل . لقد كان هذا في الواقع ، أشد الحلول مباشرة لعلم الكلام ، إن لم يرد أن يتيه بين منعطفات جدل ينعكف على ذاته ولا يأخذ مواده إلا من ذاته . على أن « اللاكيف » ، الذي قال به الأشاعرة ، والتأويل الذي اقترحه « المتأخرون » لكثير من الآيات القرآنية ، لم يفتهما أن يمهـــدا الطريق لما كان عليه الشيخ عبده من لاأدرية معتدلة ونزعة عقليـــة في رسالته . ـ صحيح أنا لا نجد فيها ما اشتمل عليه ضمنياً ، من « شروح » بالمعنى الدقيق ، لبعض التحليلات الواردة في ما انتجت طريقة « المتأخرين » من كتب فاقت غيرها في تعمق التخريج ، مثلما كان الأمر عند الرازي والجرجاني والدواني وغيرهم . فهل يعود علم الكلام ليعاود هذا الشرح

ذات يوم ؟

إن هذا العمل لن يقتضي ، في ما نرى ، صوغ أسلوب مجدد فقط ، بل تحولاً في التوجيه أيضاً . بحيث يسعنا أن نقول : ما أبعد تجديد الشيخ عبده في النظر من أن يكون عدولاً غير ذي مسوغ عما تحقق في الماضي من أبحاث . إنما كان تجديداً من شأنه أن يؤدي ، منسجماً مع نظر إلى المسائل نسق بينه وبين حاجات عصرنا ، إلى بعث القيم التي انبنى عليها مجهود علم الكلام في ماضيه . ألا وإنه كان مجهوداً قد بُذِل للدفاع عن العقائد الدينية وتحقيق قيمها الجدلية .

بقي الآن علينا أن نتساءل عما عسى أن تكون عليه هذه الآفاق المستقبلية ، وعما يمكن أن تتوجه إليه مسالكها ، وعما يقابل ذلك كله في علم اللاهوت المسيحي .

خاتمة عامة

في آفاق المستقبل ...

لا نظن أنه ، بعد رسالة التوحيد للشيخ عبده ، ظهر في العالم الإسلامي أثر مهم في علم الكلام ، كان من شأنه أن يطبع عصره . وإنا ، إذ نقول ذلك ، نتصور معالم موقفين فكريين يظهران متناقضين ، لكنهما ربما كانا متضايفين من الناحية الثقافية .

أما الموقف الأول ، فإنه يحدد ، من الناحية العقدية ، بعزوف أكيد عن علم الكلام . لا شك أن «علم التوحيد» يلقن في المساجد الجامعة ، وإن للشيخ عبده مكانته في مناهج التدريس ، على الأقل في الشرق ، ولا سيا في مصر . لكنّ كتب الماضي ما تزال تُقدّم على غيرها . ولقد أجادوا الاختيار ، إذ أن مؤلفات الجرجاني والتفتازاني الكبرى ، مثلاً ، هي التي تقرر تدريسها في حلقات التعليم العالي . ولكن ، قلما كانت العقول – في الواقع – تستمد غذاءها من هذه المؤلفات . إن ما يعرفه معظم طلاب المدارس والمساجد الجامعة من علم الكلام ، ما يزال مأخوذاً من كتب «الجمود على التقليد» وواضعيها كالسنوسي والباجوري وأضرابها . وإنما كان هذا ما عنيناه عندما قلنا

إن هذه الكتب وضعت للعوام ، لأنها هي التي يرجع إليها جمهور المثقفين وأنصاف المثقفين في المدن الصغيرة والقرى . لقد ذكروا لنا ، من قبيل النوادر ، شيخاً عراقياً يحيا حقاً بما لديه من علم الكلام . لكنه كان ينتمي إلى المسلك الشيعي المعتزلي الذي اشتهر بالطوسي والحلي .

يظهر أن علم الكلام لم يعد ، في الثقافة الإسلامية ، تلك المنهجية الحية التي تحل منزلة العلم الأسمى والأصل للعلوم كلها ، مثلما تدعيه له تقاليده الخاصة . فما هي أسباب هذا التخلف ؟ إنا نعتقد أن محمد يوسف موسى لخص أهمها في خاتمة المقال عن «التوحيد» الذي وضعه للنشرة العربية من «دائرة المعارف الإسلامية» . لقد ألح على ما دب من العبث والتصنع في السياقات والأدلة الجدلية التي حفلت بها كتب علم الكلام . وإنه ليستغرب خاصة ، مثلما استغرب قبله ابن خلدون في القرن الرابع عشر ، عدم انسجام الكثير من المسائل مع حاجات عصرنا . لا نجد في ذلك كله التزام مسألة قط تتصل حقاً بواقع العالم الإسلامي في حاضره ، بل عودة إلى مناقشات مستمرة مع معتزلة أو فلاسفة أصبحوا في عالم الوهم والخيال . ويأسف يوسف موسى على أن علم الكلام ، إذ يفعل ذلك ، يدع من غير جواب ، بل يجهل ويغفل مسائل واعتراضات يلقيها الفكر الحديث بصيغ جديدة على العقل الإسلامي . مع أن غاية علم الكلام باقية اليوم على ما كانت عليه في الأمس ، وهي الرد والدفاع عن العقائد الدينية . على أن تؤخذ هـــذه العقائد بالمعنى الواسع الذي تفهم عليه في الإسلام . فلا تكون فقط قيماً عقدية ، بل كلاً عقدياً يتألف من شريعة وسياسة لها فلسفتها ، ويكوِّن المناخ الثقافي الإسلامي . إن الأمر الذي يطالب به السيد موسى إذن ، هو ، في الآن نفسه ، انفتاح أوسع على كل التيارات الفكرية التي تتنازع العالم الحديث ، ورد ودفاع منسجمان مع هذه التيارات .
فهل يظل علم الكلام القديم ، الذي نعرفه ، باقياً ، في تطوره ، على

ما كان عليه في ذاته أم يتخلى عن منزلته لمنهجية جديدة كلها ، أو على الأقل في أساليبها ونظرتها إلى المسائل[1] ؟

لكن ها هو ذا الموقف الثاني الذي قد نسيء لأنفسنا إن أهملناه ، سواء أكان مناقضاً للموقف الأول أم متضايفاً معه . إن ذوي الثقافة الواسعة في العالم الإسلامي يظهرون ميلاً شديداً إلى نوع من العلوم العصرية ، هي الأبحاث التاريخية والموسوعية . لا شك أن نشاط هذه الحركة انبعث أولاً من المستشرقين الغربيين . لكن أساتذة العالم الإسلامي وعلماءه لم يلبثوا أن اشتغلوا في هذا الحقل لحسابهم الخاص ، مستقلين في عملهم عن الغرب ومذاهبه . ولقد يشبه أن يكون هذا ، بعد التغيرات اللازمة ، مماثلاً لما حدث لحركة الترجمات من اليونانية إلى السريانية ثم إلى العربية في القرنين التاسع والعاشر . كان النصارى من يعاقبة ونساطرة هم السابقين إلى هذا العمل الذي تابعه ، بعد ذلك ، النشاط الثقافي في الإسلام ، واستخدمه خاصة على مدى واسع . أما الآن فليست الغاية من الأبحاث التاريخية والموسوعية فهم فكر أجنبي قديم مثل الفكر اليوناني وضمه إلى الفكر الإسلامي . إنما يقابلنا الفكر الغربي الحديث الذي ما يزال حياً ، من ناحية ، وماضي الثقافة العربية الإسلامية الخاص من الناحية الثانية . على أنه لم يبق ظاهراً من هذا الماضي إلا بعض القمم ، وقد فصلت ، غالب الأحيان ، عن قرائنها . وهذه الناحية الثانية من التنقيب التاريخي هي التي تهمنا بنوع خاص هنا . لقد كان علم الكلام الذي تناوله يوسف موسى بنقده ؛ ذلك الذي يعرف الكثير من تقاليده . ولا شك أن مجهود النشر الذي يتابع

---

١ ينبغي أن نلاحظ ميل عدد كبير من مفكري العصر الحديث الإسلامي إلى المنهجيات الفلسفية الغربية . مثل ذلك الأستاذ عبد الرحمن بدوي الذي ، في الآن نفسه ، ينشر النصوص العربية المهمة المدرسية (ترجمات أرسطو الأول ، ابن سينا ...) ويعنى بالدعوة إلى وجودية عربية .

في مصر منذ القرن الماضي قد انتهى إلى نتيجة أجدر ما يكون بالتقدير . فإنه جعل بين أيدينا أوسع النصوص انتشاراً ، تلك التي خلفت في العقلية الإسلامية تأثيراً بالغاً . لكن ها هو ذا تقويم دور الكتب يطلعنا على مخطوطات يزيد عددها يوماً بعد يوم . كم من مؤلف أو كتاب كان معروفاً بالنقل والسمع ، أصبح الآن ظاهراً في متنه الأصلي . فضلاً على أنا نلاحظ أن ما نشر من علم الكلام أقل بكثير مما لا يزال مخطوطاً . ولا يصح هذا القول في مؤلفين ليسوا من الطراز الرفيع ، بل في الأئمة العظام مثل الباقلاني وإمام الحرمين .

إذا نظرنا إلى الأمور من هذه الزاوية ، زاوية الأبحاث الموسوعية التاريخية ، وسعنا القول بأن العلماء المسلمين والمستشرقين الغربيين لا يتنافسون فقط ، بل يجتهدون في تنسيق مجهودهم أيضاً . إن نشر نصوص الفلسفة وعلم الكلام والتصوف أيضاً بصورة فرعية ، يتابع في القاهرة ، وينشط إليه ، من جهة المسلمين ، الأساتذة أبو ريدة ، والخضيري ، والعفيفي ، وبدوي ، ومن جهة الغربيين الأساتذة لويس ماسينيون والمعهد الفرنسي للآثار الشرقية . على أن الغاية من ذلك كله هو أن يضعوا بين أيدي الباحثين نصوصاً يكون إثباتها العلمي مرضياً وأن يقودوا حركة علمية محضة في النقد النصي . وليست هذه الحركة إلا في أوائلها تهدف إلى بعث ماضٍ بكامله إلى جانب الحركة الواسعة التي تواصل في نقل خير ما أنتج الغرب المعاصر من آثار إلى اللغة العربية . ويمكننا أن نعلق على الحركتين كلتيهما أهمية تساوي على الأقل تلك التي اعترف بها لنشاط الترجمة من اليونانية إلى العربية في أوائل العصر العباسي . على أن النهضة ، هذه المرة ، تكون نهضة إسلامية محضة ما دامت قائمة في معظمها على اكتشاف مفكرين مسلمين أو استثمار ما خلفوه من قيم فكرية .

هل نستطيع أن نحدد سابقاً ما سوف تؤدي إليه هذه النهضة من نتائج في ما يتعلق بعلم الكلام ؟ إننا نعتقد أولاً أن نشر كتب أئمة مثل الباقلاني وإمام الحرمين والرازي ، من شأنه أن يولد ، نحو هؤلاء الأشاعرة العظام ، شيئاً من التآلف لدى ناشري آثارهم . ولنا الأمل ، من ناحية أخرى ، في أن الأبحاث ستواصل ، لا لتجعل في متناولنا آثار الماتريدية فقط ، بل بمدى أوسع أيضاً ، مؤلفات هؤلاء المعتزلة الذين طالما كانوا ضحية الإهمال والأكاذيب [1] . فستظهر حينئذ تلك التصنعات الجدلية المفرطة في علم الكلام ، على وجه آخر ، إذ تدرك في قرائنها التاريخية ، وترد إلى المشكلات الحامية الوطيس أحياناً التي كانت في أصلها ، وإلى الأسباب العينية التي بعثت على تطور ، ثم على تجمد أوشكا أن يبدوا مستغلقين من خلال نص الكتب المذهبية وحدها . لكن هل يكون ذلك لعلم الكلام تجديداً ؟ ينبغي أن نلاحظ بأي روح وفي أي ضوء يقام بهذه الأعمال التي نعترف بأنها في منتهى الأهمية . إنما هو الضوء الخاص بالتاريخ وعلومه الفرعية ، ذلك الذي يعمل فيه المسلمون والغربيون على السواء . ونعم العمل ، لعمري ، وإنه لضروري ولا يخلو ، لدى المسلمين ، من اهتمام مشروع بالعودة إلى ثروة الماضي لإبراز قيمها ، ولدى الغربيين من رغبة في الفهم مقروناً بالتعاطف الودي . لكن ألا نجد في ذلك العمل شيئاً يتيح لنا الجواب عن الاعتراضات التي أثارها محمد موسى ؟ الواقع أن ما يؤدي إليه هذا العمل هو ، في نهاية الأمر ، تاريخ لعلم الكلام ، وأن التأليف المقبل الذي تيسر في ضوئه تلك الأبحاث النصية هو تأليف من النوع التاريخي ،

---

١ نعلم أن الأستاذ م. غيدي كان يحضر بحثاً في الموضوع عندما أدركه الموت (١٩٤٦) . ثم إن لدينا من بواكير هذا الموضوع كتاب الانتصار الذي نشر في القاهرة ، سنة ١٩٢٥ ، وأبحاث أحمد أمين وكتاب الأستاذ أبي ريدة في النظام القاهرة ، ١٩٤٦ .

يقصد منه إدراك ماض ثقافي على أقصى ما يمكن من سعة المدى وغور التعمق .

إنا لنتبين الآن معنى ما ذكرناه عن الموقفين اللذين وصفناهما بأنهما ربما كانا متضايفين أكثر منهما متناقضين . أما هذان الموقفان ، فهما كما قلنا : العزوف عن علم الكلام ، واهتمام الكثير من العلماء والموسوعيين ، بأشهر آثار المتكلمين العظام في الماضي . ولربما تجاوز الناشرون بتعاطفهم الودي ما تبينوه على الصعيد التاريخي وحده ليبدوا حكماً في القيم الذاتية الباطنة التي انبنى عليها بعض التيارات أو المذاهب . هذا ما ينبغي قوله عن رسالة رفعت إلى الأزهر ، يذهب فيها صاحبها إلى أن علم الكلام الصحيح حقاً إنما كان علم كلام المتقدمين . على أن الأخذ بالمنطق الأرسطي منذ إمام الحرمين أفضى بهذا العلم إلى الضعف والانحطاط [1] . لا يصعب علينا أن نسلم بأن علم كلام المتقدمين ، معتزلة أم أشاعرة باقلانية ، كان الأعمق أصالة والأشد مباشرة أيضاً في الانسجام مع غايته الدفاعية . لكن هل تكفي العودة وحدها إلى الباقلاني لرد ينسجم مع ما يحتاج عصرنا إليه ؟ إن هذا السؤال ليتجاوز الحد الذي يبدو به . ذلك بأنه ينبغي ألاّ ننسى أن الأصول ذاتها التي قام عليها تصوّر علم الكلام للكون والعالم ، إنما اختيرت وجمعت أولاً لاستخدامها في الرد والدفاع عن العقائد الإسلامية . لكن هذا السبب الذي يصلح للإقناع ، لا يمكن أن يعول عليه إلا بقدر ما تظهر الأصول الفلسفية المتعددة ، في نظر من يرام إقناعهم ، منطوية على شيء من الحق في جوانبها . وكان هذا في أساس المأساة التي عاناها علم الكلام إذ تلاقى بابن سينا ، بحيث إن المتكلمين

---

[1] إنا نشير هنا إلى رسالة الأستاذ جبر في الأزهر ، التي ذكرناها وقلنا رأينا فيها (انظر أعلاه ، الجزء الأول ، ف ١ ، ص ٧٣) .

المتأخرين شعروا بعد ذلك بعجزهم عن رفض كل رابط عقلي بين العلم والنظر .

ثم لا بدّ هنا من ملاحظة أخرى : إن التصميم الذي وضع لنشر تلك الآثار مركز قبل كل شيء على « النصوص الفلسفية » . وهذي صيغة مشتركة ، من وجه ما ، تصلح لأن تشتمل على « تمهيد » الباقلاني مثلاً كما تصلح لأن تتناول آثار الفلسفة . فإنما تنبه هذه النصوص اهتماماً بالفكر الفلسفي على صعيد تاريخه العام . ولا يردّ الأمر ، بعد ذلك ، إلى « علم عقائد » مأخوذاً في ذاته ، مستقلاً عن الفلسفة بضوئه ومعلومه . الواقع أن ما ذكرنا عن طبيعة علم الكلام وأسلوبه كان من شأنه أن يؤدي إلى هذا التوحيد بين الطرفين [٢] . ويبدو لنا أن استمرار هـذا التوحيد ، إنما يكون لصالح الفلسفة ولضرر علم الكلام . ولا يعني هذا أن الفلسفة تصبح بياناً ورداً مشروعاً ، لدى أهل السنة ، عن الحقائق والعقائد الإسلامية . لكنها ربما غدت ما يشبه أن يكون شهادة للسمو الذي أدركه البحث الفلسفي في المناخ الإسلامي . وإذا نظرنا إلى كتب علم الكلام من هذه الزاوية ظهرت فقط على أنها آثار مذهب بين غيره من المذاهب ، له أهميته وأصالته ، لكنه لم يكن المذهب الأبلغ تأثيراً على العقول . أو لا تصبح وظيفة علم الكلام ذاتها في خطر عند ذاك ؟

لا شك أن هذه الأبحاث ضرورية ، لما يصحبها من نقد تاريخي . بل بوسعنا أن نقول : إنها أتت في حينها وأتاحت لعلم الكلام فرصة جديدة لانبعاثه . وإن ما نتبينه في رسالة الشيخ عبده من جفاف أدت إليه النزعة العقلية ، ربما كان ثمناً دفع بدلاً عن قصر باع في

---

١ ربما كان لنا في تاريخ الفكر اليهودي شواهد أخرى عن ذلك .

البحث عن الماضي . حتى انا ربما أدركتنا الخيبة ، لدى مطالعتنا للملخص التاريخي الذي تستهل به «الرسالة» ، إذ نراه لا يتجاوز معلومات مألوفة ، حسبنا ، لنطلع عليها ، قراءة ابن خلدون بشيء من الانتباه . فما دام الأمر كذلك لم يكن بدّ للفكر الإسلامي من اختيار دقيق يعرض له بين أمرين : إما أن يكتفي علم الكلام ، والفلسفة معه ، بأن يحسن تقليد الفكر الغربي ، فلا يكون إلا تعليم أساتذة في الفلسفة يبحثون في آراء الماضي الفلسفية ؛ وإما أن يكون تعليماً يلقيه فلاسفة أو علماء في العقائد ، يبحثون في الأشياء ذاتها ، حتى في ذلك «الشيء» الأسمى الذي هو «المسلم المتلقى بالوحي» . إن من شأن تاريخ علم الكلام ، مع ازدياد الاطلاع عليه ، أن يلقي ضوءاً على مواد كان بعضها قد أهمل حتى الآن . لكن بأي قدر وشرط يستطيع أن يساعد على حل الاعتراضات التي كثيراً ما أثيرت على ما قد يكون من تأثير ، في وقتنا الحاضر ، لعلم الكلام ، في اتباع منهجية رسمية منظمة ؟

- ٢ -

سنحاول أن نجيب في حينه ، عن هذا السؤال ، لأنه ينبغي أن نظل الآن في مستوى الوقائع التي نتبينها . فإن الذي يريد أن يبدي حكماً على هذه الوقائع في مسلماتها المادية ، وإن شئت فقل في رسمها ، لن تفوته المقارنة . وليس علينا ، هذه المرة ، أن نناقش ما ينتصب أمامنا علَماً هادياً أو أن نعلله : إنما يعرض هو ذاته بذاته . فلنتصور ، خلال لحظات ، عقلية المراقب «ذي النزعة العقلية» الذي لا يسعه أن يرى ، في التمييز المنبعث عن ضوء إيماني ومعلوم فائق للطبيعة ، إلا اعتبارات ذاتية . ألا تبدو منزلة علم الكلام في وقته الحاضر ، في البلدان

الإسلامية ، قريبة جداً من منزلة علم اللاهوت في المسيحية ؟ على أنه ينبغي أن نذكر علم اللاهوت الكاثوليكي بنوع خاص . هل يمكننا أن ننكر ما أصاب « المدرسية » من إهمال ، أبعد غوراً فيما يبدو ، حتى من الذي كان في القرن السادس عشر ، بسبب العزوف عن الروح المسيحية ومناخ الفكر المعاصر بوجه عام ؟ وإذا استثنينا الحالات الشخصية ، وسعنا أن نسأل : أين العالم ، بمعنى اللفظة الحديث ، الذي يهتم كثيراً بعلم اللاهوت ؟ بل أين العالِم الذي لا يقابل بابتسامة الاستخفاف ادعاء اللاهوتي إذا تصور منهجيته على أنها العلم الأسمى أو أنها علم ليس أكثر ؟ إن ما أثبتناه من مرتبية بين العلوم ، وخضوع بعضها لبعض ، على أنه أحد ضروب الكسب الذي أحرزه القرن الوسيط والتأليف التومستي ، هل يرعى له الآن حرمة قط ؟ إنهم لا يرون اليوم بين العلوم مرتبية أو نظاماً يخضع بعضها لبعض ، بل تصنيفاً فقط ليس فيه لعلم اللاهوت المقام الأسمى . حتى أنه ليس له مقام ، لا عند أوغست كونت ولا عند ستوارت مِل . والواقع أن ستوارت مل وأوغست كونت هما اللذان يدرسان في تعليم المدارس الرسمي ، لا القديس توما . فكم من مفكر معاصر لا يعرف علم اللاهوت إلا من « خلال قانون الحالات الثلاث » الذي انبنت عليه العقلية الوضعية .

إن العالم الغربي الذي أصبح علمانياً ، يتجاوز بكثير الحد الذي لا يسع العالم الإسلامي أن يصل إليه ما دامت القيم الإسلامية قائمة على بناها الثقافية . لا شك أنه يمكن القول : إن علم اللاهوت ما يزال حياً مدرساً في الأديرة الجامعة والمدارس الدينية . لكن العزوف عن الدين المسيحي من كل صوب وجانب ، والمناخ الفكري ذاته الذي يحيا فيه العالم العصري . ألا يشعران ذوي الإيمان ممن يدرسون هذا العلم عدم انسجامه مع حاجات النفوس ؟ (*) حتى ولو كنا مستقلين عن النزعات السائدة . يستحيل علينا أن نظل منعزلين عن عصرنا ، بحيث لا نشترك

في ردوده الفعلية بما يشبه أن يكون فينا دافعاً غريزياً . بل نذهب إلى أبعد من ذلك عمقاً ، فنقول : إذا كاد عزوف الجماهير عن المسيحية يمسي شاملاً ، هل يكون تنظيم العلم المقدس تنظيماً علمياً ، هو الذي يجب اتقانه واتباعه ، مع كل ما يقتضيه من جهاز صناعي بحدوده وأدلته وإثباتاته ؟ ألا يكون الأمر المهم قبل غيره هو إثبات وجود القيم الإيمانية أي إثبات واقع الإيمان مركزاً هو ذاته على واقع الوحي ؟

ليس علينا أن نحصي هنا الأدوية التي اقترحت لعلاج هذه الحالة الراهنة . مثال ذلك حركة « علم اللاهوت الحياتي » . أو على الأقل ادخار علم اللاهوت « العلمي » وحصر استخدامه في حلقة من الاختصاصيين بمعنى أنهم يكونون اللاهوتيين المحافظين على الإيمان . بينما يعرض على عامة الاكليروس أو الرعاة ، وعلى عوام المؤمنين تعليم مجرد عن التكييف المذهبي ، يكون شرحاً بسيطاً حياً لحملة الشعائر الدينيةوالكتاب المقدس . فالذي يراقب الأمور من الخارج ويلقي سؤاله على الفكر المسيحي ، قد يتصور من ذلك كله نفوراً أو على الأقل احتراساً من علم اللاهوت بالوجه الذي نشأ عليه في القرن الثالث عشر وما تزال تدعو إليه دائماً ، في مناخ كاثوليكي ، « الإمامة الدينية التعليمية » العظمى . ولربما كان هذا تجاوباً مع عزوف الفكر الإسلامي عن علمه المأثور في الكلام ، الذي يدرَّس دائماً مع ذلك ، في المساجد الجامعة الكبرى .

لكن الميل إلى الأبحاث التاريخية والحس الصحيح بها ، أوضح في الغرب منها في دار الإسلام ، أو على الأقل إن الأول سبق الآخر إلى التأثر بها . لقد مضى الزمان الذي كان فيه يسعهم أن يعيبوا الفكر المسيحي على ما يشبه أن يكون عنده انعكافاً على تراث مجرد من كل واقع زمني ، وإن شئت فقل على عالم معان ذهنية ليس له علاقة

بالتاريخ . إن عمل « التبين » الذي يقوم به اللاهوتي لا يتناول « المسلّم » المتلقى بالوحي فقط ، بل العلوم الإنسانية التي تهم علم اللاهوت أيضاً ، وتاريخ هذا العلم بنوع خاص . على أنه كان من الممكن أن يبحث في هذا التاريخ بروح الاطلاع المحض ، مع كل ما يستتبع هـذا الموقف الفكري من عواقب وخيمة [1] . ولا يُعدّ بين أقل ما أحرز الفكر المسيحي المعاصر من كسب ، أن يكون قد تولى أمر هذا البحث اللاهوتيون أنفسهم . وحسبنا دليلاً على نجاحهم في عملهم . ما لا بديل له من المعلومات التي أخذناها من نتائج هذا العمل لبياننا عن نشأة علم اللاهوت في مقابل نشأة علم الكلام . إنمـا كان ينبغي إدراك آثار كل إمام من أئمة الماضي بما يشبه أن يكون اسبتطاناً . ويعني هـذا بعث هذه الآثار حية بردها إلى قرائنها العينية في بيئتها وعصرهـا ، والتأثرات الـتي اعتورتها ، ومسائل زمانها مع حاجاته الروحيّـة والفكرية . فندرك بذلك ثروة إنسانية كاملة ، تلقي ضوءها على الكثير من المناظرات المذهبية التي كانت تبدو ، من قبل ، تلاعبـاً جدلياً محضاً .

ومن هذه الناحية لا يمكن الشك في أن الاستبطان التاريخي الذي تناول علم اللاهوت كان سابقاً لما يقابله في علم الكلام و « الفلسفة العربية » . لكن أليس ما يكاد يكون الروح ذاته هو الذي يوجه تلك الدراسات والأبحاث النصية التي أخذت تتحقق في الشرق الإسلامي وأسلفنا الإشارة اليها قبل قليل ؟ ألا يرغب العلماء المسلمون والمستشرقون الغربيون في تلك المعرفة نفسها التي تدرك « من الباطن » أعلام علم الكـلام والفلسفة ، وما عسى أن يدل عليه اختلاف المدارس وتطور المذاهب ؟

---

١ إن صاحب عمل مثل هذا يحرم نفسه من ضوء خاص في علم اللاهوت ، وهو ضوء يفترض وجود الإيمان .

إن المقارنة لتتواصل إذن . وإنها لتؤذن ، فيما يبدو ، بما يشبه أن يكون نقطة ثالثة يتلاقى عليها علم الكلام وعلم اللاهوت . على أن هذه النقطة تقع في ضوء النور والذوق اللذين يلزمان التاريخ في ما يتبينه ويعيد انشاءه . إن تاريخ علم اللاهوت مهما ازداد نفاذاً إلى شروط البيئة والمؤثرات التي سيرت تخريجات «المدرسية الوسيطية» ، كثر تلاقيه بموارد الفلسفة والترجمات من اللغة العربية . لقد طرح آسين بلاسيوس مسألة التـأثير الممكن الذي يكون علم الكلام قد تركه . وإنا نعتقد أنه ينبغي أن يجاب عن هذه المسألة بالنفي ، أو بما يكاد يكون كذلك (*) . لكنه لا شك أن المسألة ما تزال مطروحة ، وأن من شأن المزيد من البحث المتعمق في النصوص وتاريخها أن يؤدي إلى نتائج أشد حسماً في إحدى الناحيتين . ثم إن أشد المفكرين المسلمين تيقظاً للأمور الفكرية ، لاحظوا ، لبعض عقود خلت ، كل ما كان لمورد الفلسفة اليونانية من أهمية في تاريخ الفكر العربي الإسلامي . لقد أدركوا أنه يستحيـل عليهم أن يفهموا ، ليس الفلسفة فقط ، بل علم الكلام أيضاً ، ما لم ينتبهوا إلى ما كان للهلنستية فيها من تأثير . فأخذوا ينظرون إلى الفلسفة وعلم اللاهوت في القرون الوسطى باهتمام أكيد ، لما تبينوا فيهما من اتصال بين التيارين اليوناني والعربي . ولا غرو إن ارتسمت ، من وراء ذلك كله ، معالم المقارنات الممكنة . ويطيب لنا أن نعتقد أن هذه المقارنات بين ما تحقق وانقضى ، ليس من شأنها أن تلقي فقط ضوءاً على الماضي ، بل أن تنمي أيضاً ثروة الحاضر .

- ٣ -

إنا ندع الآن وجهة نظر المراقب من الخارج لنحاول أن ندرك «من الباطن» المسائل المنهجية التي تقابلنا .

لقد ساد كلّ شيء في علم الكلام كون هذا « العلم العقدي الإسلامي » رداً ودفاعاً في طابعه وغايته وضوئه . وإنما أدى بمحمد يوسف موسى إلى أن يتساءل عما قد يكون لعلم الكلام الحديث من صحة وتأثير ، أنه ربما لم يتبين بالوضوح اللازم كل ذلك الذي انبنى عليه هذا العلم . إنه ما يزال يحق للإسلام في يومنا الحاضر ، كما حق له في عهد العباسيين ، أن يضع لعقائده بياناً كله رد ودفاع . لكن هل ينبغي ، لوضع هذا البيان منسجماً مع حاجات عصرنا ، أن نعود لنصهر أصول النظر إلى المسائل وأساليبه كلها ؟.. بوسعنا أن نقول : إن كل الجزء الثاني من « رسالة التوحيد » كان تمهيداً لهذا العمل ، إذ أنه أدخل ، على كتاب مدرسي في علم الكلام ، رداً عن الإسلام ونبوة محمد مبنياً على قيم عملية ذات فائدة اجتماعية . لقد عاد محمد عبده ، في « رسالته » ، ليأخذ بعض نظرات من الفلسفة أو ابن حزم أو ابن تيمية . لكنه حاول أن يبرز هذه النظرات في علاقتها بالتاريخ وتأثيرها عليه بدلاً من أن يعرضها حقائق فلسفية . فهل يسع المتكلم ، إن كان الأمر كذلك ، أن يحتفظ ببعض موارد الماضي ، وبأي مقدار ؟ لقد ردت الأشعرية على المعتزلة ، لكن بأن أخذت عن هذه الأخيرة نظرتها إلى المسائل ، وجزءاً من معجمها ، والكثير من قضاياها بعد التحوير فيها . ثم رد الأشاعرة بعد ذلك على الفلسفة ، لكنهم خلوا بينها وبين أن تتسرب إلى تفكيرهم بأنماطها في النظر وببعض مسلماتها . أما في يومنا هذا ، فلا يسع المتكلم أن يكتفي بأن يرد على مذهب إسلامي آخر ، سواء أكان من أهل السنة أم خارجاً عنهم . بل ينبغي له أن يدرك ما يقتضيه الفكر الإسلامي في موقفه من الفكر الغربي الحديث . فهل يستطيع تقليده الخاص أن يمده ببعض المساعدة على هذا العمل ؟ هل يظل هو متقيداً بالتمييز ، الذي أصبح تقليدياً ، بين أهل السنة من أشاعرة وماتريدية وبين المبتدعة من معتزلة وفلاسفة ؟

يبدو لنا أنه لا بدّ أولاً من أن يقبل على تدقيق النظر في جملة من المسائل . – إن الفكر الإسلامي المعاصر قد اكتسب من خلال الفكر الغربي ، وبما يكاد يكون عفواً ، مفهوم علم فلسفي مشروع ، يكون من نتاج العقل البشري ومتميزاً عن العلم المقدس . على أنه لا يدرك تلك العلاقات بين الفلسفة وعلم العقائد كما كان يدركها في القرن الوسيط اللاتيني ، بل بالأحرى على نحو ما يميل أن يتصورها الفكر الحديث بعد ديكارت . ويسعنا أن نتبين لدى أكثر من ممثل لنخبة الفكر في الإسلام ، ميلاً إلى إعادة النظر ، من هذه الزاوية ، في التبديعات التي صدرت من علم الكلام على الفلسفة عبر العصور . كذلك فعل الشيخ محمد عبده في دفاعه عن ابن رشد ؛ ثم ها هي ذي الفلسفة تعلم ، ويناقش فيها في مسجد الأزهر الجامع . ولا شك أن هذا الانفتاح التحرري كسب للفكر في الإسلام . لكننا نعتقد أنه لا يخلو من الانطواء على ما يوشك أن يكون لبساً تاريخياً . ذلك بأن الفلسفة في قرائنها التاريخية ، لم تكن فلسفة تتصور ذاتها تابعة لعلم عقدي ، محترمة ما يمكن أن ينبني عليه علم يفوقها بكونه قائماً على أساس وحي صريح . ولقد أثبتنا ذلك كله بما فيه الكفاية . إنما عنيت ، باقية على صعيدها العقلي ، بأن تحقق ذاتها علماً مقدساً بكل إمكاناته . والشيء الذي قاومته بالذات ، هو أصل ما كان في الواقع ، « العلم العقدي » الرسمي الوحيد في الإسلام – أعني علم الكلام . لا شك أن من الممكن أن تطرح مسألة التوفيق بين الفلسفة والعقائد الإسلامية بصورة جديدة ، ووفقاً لوجهة في النظر غير التي نجدها عند الغزالي في « تهافته » . لكنها مسألة ما تزال مطروحة ، وبخطورة تساوي في نظرنا ، تلك التي بدا عليها ، في القرن الوسيط اللاتيني ، التوفيق بين السينوية أو الرشدية والعقائد المسيحية (٥) .

بقي أن متكلم اليوم لا يسعه إلا أن يتساءل عن الشروط اللازمة

لوجود فلسفة مشروعة يحق لها القيام مستقلة بذاتها . فإما أن يؤدي به هذا ، كما يتمناه ، فيما يبدو ، محمد علي جبر ، إلى ترجيح جانب الفلسفة القديمة المبنية على القول بالأجزاء التي لا تتجزأ والأحوال ، والتي تظهر بجلاء أنها ، في الأصل ، «جدلية» دفاعية بالمعنى الذي كان يفهمه ابن ميمون . وينبغي عندئذ ، مهما يكن قد ورد على بيان القضايا من كمالات صناعية ، أن يعود المتكلم ليتولى أمر «الفلسفة الإسلامية» الوحيدة التي أنشئت حقاً على أن تكون متعلقة بمقصد علم الكلام وضوئه الدفاعين . — وإما أن يؤدي إلى التسليم بشرعية مذاهب فلسفية مختلفة ، بمعنى اللفظة في الاصطلاح الحديث . فيغدو من المحتمل أن ينسلك فلاسفة ، كانوا مسلمين في الواقع ، في مسلك أو في آخر من تطور الفكر الغربي المعاصر . على أنهم ربما قطعوا بذلك ، قطعاً باتاً ، ما بين تلك المذاهب الفلسفية المختلفة وبين علم كلام مما ازداد ارتداداً ، يوماً بعد يوم ، إلى ان يكون بيان قيم وسمعيات تختص بالإسلام والرد عنها في وجوه الخصوم . ولا شك أن الميل إلى الانعكاف الاعتقادي على كل قيمة تنبعث أصلاً من «مسلم» متلقى بالوحي إنما تزداد شدته بقدر ما تبدو العلاقات بين الفلسفة وعلم العقائد محددة بالحل الفلسفي الكرتيزي . — وإما أن يؤدي موقف المتكلم المعاصر أخيراً إلى محاولة إنشاء فلسفة مستقلة ومتجاوبة ، في الآن نفسه ، مع القضايا القرآنية الكبرى المتعلقة بالتنزيه ، والتوحيد ، والخلق من لا شيء ، وبعث الأجساد . هل تمسي خاصة الفكر الإسلامي المعاصر أن يكون قد عاد ليتولى أمر هذا العمل الذي أتاحت للفكر المسيحي أن يحسن تحققه «ميتافيزيقا سفر الخروج» وتقديمها الحق على كل شيء سواه ؟ ربما سوّغ لنا أن نتوقع هذه المحاولة ما يثيره اليوم من اهتمام ، لدى الكثير من نخبة المسلمين ، الفكر الوسيطي المسيحي ، ولا سيما الفكر التومستي (*) . لكن التعليم المأثور ذاته يشتمل على عدد من «العقد» يحتمل أن تظل ،

في صميم مثل تلك الفلسفة ، ضروباً من التساؤل الذي قد يكون مؤلماً لأنه يبقى حينئذ معلقاً ، ليس له جواب . وأبرز ما يكون أن نتصوره من هذه « العقد » هو دائماً مطلق الأمر الإلهي ، ثم خلق الله للخير والشر من ناحية ، والتكليف الذي تقيد به إرادة الإنسان ومسؤوليته من الناحية الأخرى . أولا يشتد الميل ، عند ذاك ، إلى مقابلة هذه « العقد » بموقف اللاأدرية المعتدلة الذي اتخذه الشيخ عبده ؟ فلقد يبدو هـذا الموقف على أنه الحل الأصلح لمن لا يريد العودة إلى المجادلات القديمة بين قدرية وجبرية ، أو معتزلة وأشاعرة ، على أنها كلها مجادلات من قبيل الفلسفة أكثر مما هي من قبل العلم العقدي (٠) .

إنا نرى مستقبل علم الكلام في افتراضين مرتسمين بمعالمها . الأول منها هو أن يحقق هـذا العلم ، بين الفلسفة وعلم العقائد ، فصلاً حلم به الكثيرون من المفكرين الغربيين . والواقع أن هذا الفصل كان ، في الأصل والحق ، متنافياً مع المفهوم ذاته الذي ينبني عليه علم اللاهوت بحدود تخريجه في المسيحية . فلم يعد فصلاً يمكن تتابعه إلا بنفي اللاهوتيات قائمة بذاتها علماً وحكمة . لكن الأمر ليس في الإسلام على هذه الحال بالذات . فلا يبدو مستحيلاً بقاء علم الكلام رداً ودفاعاً عن الإسلام بمعنى أنه يتخلى عن جملة نظرياته الماضية من ناحية [١] ، ليزيـد من الناحية الأخرى مجهوده مركزاً مثلاً على قيم الحلول العملية التي يتكفل بها الإسلام ، لما تثيره الحياة الإنسانية من مشكلات . والواقع أن هذه الطريقة هي التي شقتها « رسالة التوحيد » بكامل أحد وجوهها ، وربما كان هذا الوجه هو الدافع الفكري والأصيل الذي حمل الشيخ عبده على

١ مثال ذلك مسألة علاقة الصفات الإلهية بعضها ببعض من ناحية ، وبالذات الإلهية من الناحية الأخرى ؛ أفعال الإنسان « الحرة » في حقيقتها الخ ... فإن مثل هذه المسائل لايمكن حلها إلا بالرجوع إلى أسس فلسفية .

وضع رسالته . وليس من عجب أن يكون يوسف موسى قد فكر بحل من هذا النوع عندما طالب بتبديل المناقشات القديمة الواردة في علم الكلام المدرسي ، برد ودفاع أشد انسجاماً مع حاجاتنا العصرية . ولقد يؤدي هذا ، من ناحية ما ، إلى أن يصبح علم الكلام خاسراً من حيث القيم النظرية التي أدركها . ولكنه يفضي أيضاً بهذا العلم إلى أن يزيد ثروته بالأساليب التاريخية والنقدية ، على أن يبقى ، في كل حال ، علم كلام مبنياً على كونه بياناً ودفاعاً عن القيم الإسلامية في وجه المنكرين أو المؤمنين المتورطين في الشبه .

لكن أمامنا افتراضاً ثانياً أيضاً . لقد يجوز أن يتوجه علم الكلام نحو تحليل للعقائد ودفاع عنها نظري ، محاولاً أن يركز رده على قاعدة فلسفية . فإما أن تكون هذه الفلسفة بعثاً وتجديداً لتلك القديمة التي هي فلسفته ، والتي تقوم على الجزء الذي لا يتجزأ والأحوال ؛ وإما أن تكون فلسفة جديدة تستمد أصولها من المسلمات القرآنية (*) . على أنه من الواضح أن الذي يقابلنا هنا ليس أمر علاقات بين فلسفة وعلم عقائد كما نجدها في المسيحية ، وذلك لأسباب أصيلة نعتقد أنا أثبتناها بما يكفي من الدلالة . إنما ينبغي لعلم الكلام أن يبقى دائماً على صعيده الدفاعي والجدلي في تخريجه لفلسفة ما والحاقها به . لكن لنا أن نتصور أن هذا المجهود الفلسفي ربما توجه إلى بحث أوعى إدراكاً لحقائق الأمور . فعلى قدر ما كان علم الكلام قائماً به ، لن يدفع هذا العلم إلى استنباط قيم للدفاع فقط ، بل لشرح عقائد أيضاً ، ولا سيا فيما يتعلق بالله وصفاته . على أن هذا الاستنباط لن يكون فقهاً إيمانياً يتناول الله معلوماً بالوحي . بل الأجدر به أن يغدو اجتهاداً في الشرح المتعلق « باللاهوت الطبيعي » بالمعنى الذي وردت عليه هذه الصيغة في العرف المسيحي ؛ فينمي ، بما يؤدي إليه ، مسائل المتكلمين النظرية .

لكن على هؤلاء أن يواجهوا ما يظهر من بين مسائلهم أصعبها حلاً . وهي مسألة الحكم الذي يجب أن يقدروا به مأثورهم الخاص ، والموقف العملي الذي ينبغي أن يعتمدوه من آثار ماضيهم ومذاهبه . ويبدو أمراً مسلماً به أن الموقف الشديد الذي التزمه المتكلمون من أهل السنّة زائل لا محالة . فلقد تجاوز علماء اليوم ما كان قد أقيم من حدود على المعتزلة والفلاسفة ، وأعطى الشيخ عبده على ذلك دليلاً واضحاً . لكن ما عسى أن يغدو المحك الذي يتيح التمييز في القضايا القديمة ، مهما كان المذهب الذي قال بها ، بين ما يجدر الاحتفاظ به أو اسقاطه منها ؟ هل تعد كافية ناحية الجدل القائم على مسلمات الخصم الذي كان يسيّر مناقشات علم الكلام في ماضيه ؟ أو بكلام أوضح ، هل يكفي هذا الجدل لتلبية ما يقتضيه الفكر في عصرنا ؟

ليس لنا أن نحسم في هذه المسائل ، لأنها تتجاوز حدود علم الكلام في ذاته ، حتى في المناخ الإسلامي . بل نكتفي بأن نلاحظ أنها تؤدي إلى الحكم في مفهومين أساسين يتعلق أولها بالسلطة الروحية وسلامة العقيدة في الإسلام . إذا كان المرجع الروحي هو القرآن والسنة يستطيع كل مسلم أن يؤوّلها بعد تهيئه لهذا العمل ، وكان صدق العقيدة أمراً واقعياً يستدل عليه بنتائجه ، أدى هذا كله بعلم الكلام إلى ما يلي : وهو أن تكاد تكون أبحاثه مشحونة بما طمح اليه المعتزلة في الماضي من أن يجعلوا العقل محكاً للشريعة . ولا شك أن هذا الاتجاه هو الذي سلكه الاصلاحيون المعاصرون في الكثير من محاولاتهم . أما المتكلمون من أهل السنّة فقد رفضوه ، بالرغم من أنه كان يفرضه عليهم ميل فكري منبعث من الإسلام في صميمه . فجمد كلامهم على القول بالمشيئة الإلهية المطلقة وبنفي كل تأثير عن العلل الوساطية . والاحتمال ضعيف أن يكون لمثل هذا الموقف الفكري حظوة تامة في يومنا الحاضر . لكن نصيب العقل محكاً للشريعة ، أليس يؤدي ، في الظروف التاريخية والثقافية

الراهنة ، إلى التخلي عن كل ما يمكن أن يكون عقيدة قويمة مشتركة ، ولو في الواقع ؟

أما المفهوم الثاني المقصود هنا فإنه بالذات مفهوم الحقيقة النظرية . هل ينبغي أن نسبر قضايا الماضي وننقدها في ضوء مفعولها الجدلي أم صدقها في ذاتها ؟ أما علماء الكلام ، فالظاهر أن المفعول الجدلي هو الذي يعودون إليه ، بما يكاد يكون دافعاً غريزياً ومن غير دراية منهم دائماً . ولا شك أن مقتضيات الفكر المعاصر ، ستعرض على نظـر الباحثين المسلمين مشكلة الحقيقة النظرية ، بعد أن نبههم إليها ما لا يزالون يتابعونه على غرار الغربيين ، من دراسات في الفلسفة والنقد والتاريخ . وها هو ذا حقل واسع يفتح أمامهم في الأبحاث النقدية الفلسفية .

إنا نعود إلى القول : لا نشعر بأنفسنا مكلفين بأن نتنبأ ، ببعض الدقة ، عما سوف يكون مصير علم الكلام في المستقبل . كنا نريد فقط أن ندل هنا على أسباب النفور الذي يظهر اليوم في هذا العلم لدى كثير من المفكرين المسلمين ، وعلى أن هذا النفور قابل للمعالجة . وإنا لنعتقد من ناحية أخرى ، أن المؤلفين ، إن شاؤوا في أبحاثهم الحديثة أن يتجنبوا العودة العقيمة إلى ما ورد مكرراً في بعض الكتب عن بعض شرحاً وتفسيراً ، ينبغي لهم أولاً أن يحللوا الأصول المنهجية الأساسية . أعني بالذات تلك التي حاولنا إبرازها في هذا الكتاب . ولا شك أن بوسعهم أن يجدوا أكثر من دعامة في ما قد يواصلون من مقارنة مع ما ورد على قياس مسائلهم في المسيحية . على أن هذا لا يعني بحال اجتهاداً في تقليد علم اللاهوت من وجه ما ، بل في الإدراك الواضح لاختلاف النظر في الطرفين . فيؤدي هذا الإدراك بعلم الكلام إلى أن يزداد وعياً إلى ما يختص به من موضوع كان رداً ودفاعاً ، ومن منهجية عقلية ، ومسائل ترد عليه فلسفية وأسلوبية .

- ٤ -

لقد أشرنا إلى اختلاف النظر بين علم الكلام واللاهوت ، وينبغي أن نعود إلى هذا الوضع دائماً . ذلك بأن هذا الاختلاف هو الذي يدلنا على أن مشكلتي علم اللاهوت وعلم الكلام في وقتنا الحاضر لا يمكن ، بالرغم من بعض الظواهر ، أن تتجاوبا في كل ناحية من نواحيهما .

نقول أولاً : إن الذي نشاهده اليوم في المسيحية ليس نفوراً من علم اللاهوت بحد ذاته أو بالمعنى الواسع . إنما نشاهد ، عند بعض المفكرين ، نفوراً من اللاهوتيات في إبرازها علماً قائماً بذاته ، ومن دقة الطريقة العلمية منطبقة على العلم المقدس في شروحها واستنتاجاتها . أما نقد المسلمين المعاصرين لما أصبح عليه التعلم في المساجد الجامعة ، فإنه عائد إلى علم الكلام ذاته في طبيعته ، على الوجه الذي أتاح لنا إبرازها تحليل مناهج هذا العلم وتطوره التاريخي . إن علم الكلام رد ودفاع ، فلا بدّ له من أن يجدد نظره إلى المسائل بتجدد الحاجات على مرّ العصور . ولذلك حق لناقديه أن يستنكروا فيه ذلك الرجوع الدائم الذي لا يعرف كللاً إلى المناظرات القديمة مع المعتزلة والفلاسفة ، على أنها كل ما ترتد إليه ما عدا الشيء القليل ، المواد الواردة في الكتب المدرسية . — هذا ، ولنعد الآن إلى علم اللاهوت . هل كانت طبيعته ذاتها وغايته هما اللتين دفعتا إلى رفضه في حكمه علماً مستقلاً بذاته ، ولا سيا بالوجه الذي أخرجه عليه التأليف التومسيّ ؟

فلنحاول أن نجلو هذا الموقف الفكري في خطوطه البارزة . بوسعنا أن نرد بعض ما يسوغه إلى خطأ ونقص في الأسلوب لم يكن المسؤول عنها علم اللاهوت ذاته ، بل هم اللاهوتيون . وفي هذه النقطة يتلاقى مصير علميّ اللاهوت والكلام في وقتنا الحاضر . لقد ظل ما بذله

للاهوتيون من مجهود قاصراً عن أن يتولى أمر الأزمات الفكرية التي نشأت في أواخر القرن الوسيط ليصححها ويتجاوزها . وكان هذا أظهر أيضاً في قرون العصر الحديث . فلقد عرفت كتب اللاهوت المدرسية ، هي أيضاً ، تكرار المناقشات القديمة والرجوع إلى ردّ الضلالات التي لم يعد لها شأن إلا من الناحية التاريخية المحضة ؛ بينما كانت المسائل الجديدة ترد وتبقى ، في الواقع ، من دون حلّ مقبول [1] . ولكن شتان ما بين أن نتهم علم اللاهوت بهذا العجز وبين بنيته علماً مستقلاً بذاته . أفليس العكس هو الصحيح ، وأنه يجب إلقاء الاتهام على قصر نظرة اللاهوتيين إلى علمهم في حكمه التام . لقد أشرنا إلى هذا الأمر في سياق موضوعنا . لقد تردد دنس سكوت في ما يتعلق بطبيعة علم اللاهوت ، وبكون الإيمان أمراً فائقاً للطبيعة في ذاته وبواطنه . ولقد نفى أوكام عن ملكة علم اللاهوت أصلها الفائق للطبيعة ، وأفرط في الإكثار من دقائق الجهاز التعليمي والجدلي ، فأثقل بها البيانات والمناقشات . فلم يكن بُدّ من أن يؤدي هذا كلّه إلى إضعاف « فقه الإيمان » في قوته البنيوية والتقدمية . ثم نضيف أيضاً : إنا ، منذ القرن السادس عشر ، مدينون لكانو بتوضيح ممتاز يتعلق بمبادئ العمل التمهيدي « لتبيّن » المواد اللاهوتية ، وإبراز « حكمها الوضعي » . لكنه تصور أن هذا العمل باستثناء سواه ، هو الذي يقوم به اللاهوتي . وشتان ما بين هذا التصور ، وبين أن يساعد علم اللاهوت على أن يظل متصلاً بأصوله ؛ بل كاد يتلف ، في هذا العلم ، كل إمكانات التجدد والتقدّم . فعلى صعيد الثقافة ، أصبح الكسب الجديد الذي أحرزته المنهجيات التاريخية ، مثلاً ، شبيهاً بأن

---

١ بقي أن الرد على هذه « الضلالات » القديمة كان ، غير مرة ، فرصة سانحة لتقدم علم اللاهوت ، بسبب وظيفة هذا العلم الإشراقية . فضلا على أنه ما يزال مديناً لذلك الرد ببعض المكاسب الحاسمة الراهنة ، بقدر ما كان العالم اللاهوتي قادراً على أن يتجنب الجمود على مواقفه الدفاعية .

يكون عقيماً إذ أن عمل اللاهوتي لم يعد ، عندئذ ، إلا إحصاء « المدارك » بالارتداد إلى المراجع الموثوقة ، وا كتشاف « الحكم » الذي يجب إصداره على كل من النتائج الجزئية . وأقصى ما تفضي إليه مثل هذه النزعة ما يحدد به تعريف علم اللاهوت : فلم يعد هذا العلم علماً بالله المعروف بالوحي ، بل علم النتائج اللاهوتية ذاتها . فلا عجب إن أدى ذلك كله إلى جمود الأساليب في البيان والاصطلاح ، وقلل في الحس التواصل الحي مع الأصول . ولا شك أن هذا لم يكن نتيجة التأليف بين العلم والحكمة الذي قام به القديس توما ، بل الأجدر به أن يكون قد أفضى إليه بعض الحذر من المبدأ بالذات الذي انبنى عليه ذلك التأليف . فلم يعد الاصلاح في علم اللاهوت تجديد النظر إلى المسائل ، مثلما هو الأمر في علم الكلام ، بل توسيعاً لهذا النظر .

ولربما كان الأمر المعول عليه بصورة أشد مباشرة أيضاً هو مفهوم « العلم » ذاته . هل يسعنا أن نطلق هذا الاسم على منهجية خالية من نوع التبيان والبداهة اللذين نجدهما في « العلوم الدقيقة » ، بمعنى اللفظة في الاصطلاح الحديث ؟ إن ما يدل عليه « العلم » في مفهومه القياسي قد ضعف واضمحل في القرون الأخيرة ، وهذا أمر لا يتسع المقام لإثباته هنا . لكنه ربما كان الأمر الذي فيه ينبغي لعلم اللاهوت أن يبدي اهتماماً خاصاً بأداء وظيفته الدفاعية . وإن شئت فقل إنه يسع اللاهوتي ، هنا ، أن يتوقع الكثير من الأبحاث النقدية والمنهجية التي يتابعها الفيلسوف على صعيده الخاص . فشتان ما بين الاكتشافات العلمية الحديثة وبين أن تكون بالوجوب حائلاً دون استواء اللاهوتيات في مفهومها علماً مستقلاً . بل يطيب لنا أن نعتقد أن هذه الاكتشافات يمكنها أن تمد علم اللاهوت ، من حيث تمييزاته ، بمبادئ تفضي به إلى أقصى حدود الإثراء . وهي مبادئ كان يقتضيها ، في وجه ما ، التخريج العلمي الذي بنى القديس توما عليه العلم بالمقدسات . بله أن هذا التخريج

كان يخشى تلك المبادئ . لا شك أن لاهوتيي العصر الحديث ارتكبوا خطأً عظيماً إذ بدوا كأنهم يعلقون حقائقهم الخاصة ، أي علمهم اللاهوتي ، بتصورات فلكية تعود إلى العلوم الطبيعية في القرن الثالث عشر . لكن الحقائق الفلسفية واللاهوتية المعول عليها ، وحتى مفهوم علم اللاهوت ذاته براء مما فعلوا . وينبغي هنا أن نتابع إثبات أمرين : أولاً — إن الفلسفة بحد ذاتها ، سواء أكانت تتناول حقائق الطبيعة أم ما وراء الطبيعة ، مستقلة عن الأمثال والوقائع التي يحق لها أن تأخذها من نتائج « العلوم الدقيقة » ، والتي لا بدّ لها من أن تتجدد بتجدد هذه العلوم . وهذا قول أجدر به أن يصح على علم اللاهوت . — ثانياً — ليس لهذا العلم حق الوجود المشروع فقط ، بل حق الصدارة أيضاً ، لأن الضوء الذي فيه يدرك الأشياء لا يأتيه من العقل وحده ، بل من هذا العقل وقد أشرق فيه الإيمان .

وإنا لنضيف ، من ناحية أخرى ، أن مثل هذه المشكلة لتعرض لعلم اللاهوت على جانب أشد دقـةً مما قد تعرض لعلم الكلام . فإن الرد والدفاع الذي لا تقوم فيه « حقائق الإيمان » بدور أصول ، بل بدور حقائق يجب « إثباتها بالدليل » ، يمكن أن يسمى « علماً » ، بمعنى أنه منهجية قائمة في بنيتها . ولقد رأينا أن هذا المعنى هو الذي عليه يفهم المتكلمون علمهم . لكن الظاهر أن العلم بمفهومه القياسي لا يلزم علم الكلام مثلما يلزم علم اللاهوت . ومع ذلك ، يسعنا أن نتوقع من المفكرين المسلمين أن يعوا المشكلات المنهجية ، التي تثيرها الفلسفة المعاصرة ، وما سوف يؤدي إليه التعمق في هذه الفلسفة من تقدم وتمييز في « العلوم الدقيقة » . ولا بُدّ أن يسوقهم ذلك كله إلى أن يتبنوا بوضوح أشد ما يبدو عليه من شروط وحدود هذا الطابع الذي تصوروا به علمهم « منهجية قائمة في بنيتها » ليعودوا إليها في مباحثهم .

لكن هذا العزوف عن اللاهوتيات من حيث كونها علماً مستقلاً بذاته ، والذي نحاول أن نحلّله في المسيحية ، أليس له جذور تمتد إلى أعمق ما ذكرناه ؟ أعني ألا نستطيع أن نقول إن هذا النفور لا ينبعث من اعتراضات العلوم «الدقيقة» فقط ، بل بالذات من رغبات بعض اللاهوتيين أنفسهم ؟ ينبغي ألا نعالج «المسلم» المتلقى بالوحي على أنه موضوع يعرض للاجتهاد الفكري بالمعنى الدقيق ، بل يجب أن نواجهه بالإجلال والتعظيم دائماً على أنه أصل الحياة ... إن الله ذات قائمة في ذاتها ، فنتكلم معه ، ونحبّه ونعطيه ذواتنا ، وليس موضوعاً يقع تحت إدراكنا الفكري ، أو يعرض لتحليلات عقلنا ، حتى ولو كان قد أشرق فيه الإيمان (*) . وعندما يقبل «فقه الإيمان» على الكلام الموحى به ، فإنما يجب عليه أن يفنى أمام الغيبيات السرية ، وقلما يحاول النفاذ إليها ، إزاء ما يجتهد في إيحاء ما لها من أغوار يعجز الإدراك عنها . فيلجأ ذلك «الفقه» عند الحاجة ، إلى الاقتداح بالأمثال والرموز التي تخطرها ببالنا حياة الله فينا . إنما كانت الطريقة الفكرية القائمة على الاعتراف بالعجز عن الإدراك هي التي بها يسع اللاهوتي أن يتقدم نحو الشيء الوحيد الذي يهمه ، أعني معرفة الله وأموره بالتذوق . أو ليس ضرباً من الرجوع بدون كلل إلى هذا الاعتراف بالعجز عن الإدراك ، أن نخطر في بالنا ما لا يناله إدراك ، باللجوء إلى حجب الأمثال التي تدل عليه وتحجبه في آن واحد ؟

لا نريد هنا أن نعود إلى الأصداء التاريخية التي سجلتها مثل تلك الرغبات ، طوال الماضي الذي عاشه العلم المقدس ، الأغنسطيسة الإسكندرية ، واللاهوتيات العاطفية ، والقول بالعودة إلى الأصول في القرن السادس عشر ... فمقصد علم اللاهوت ، في نظر هؤلاء كلهم ، هو المحبة قبل كل شيء ، لا المعرفة . وإن شئت فقل : إن المعرفة تطلب للحصول على المحبة . وإن غدا المسلك الأغسطيني البونافنتوري

ملتزماً لتلك الطريقة فلا يعود هذا إلى أن عوارفه الفلسفية الأساسية كانت قائمة على الأصل الأفلاطوني في تقديم مفهوم الخير على مفهوم الحق . بل الأجدر بالقول حقاً هو أن ذلك المسلك كان قد التزم هذه الطريقة من تلقاء ذاته في صميمها ، وتطلب بما كاد يكون دافعاً غريزياً دفقه الأول من الإلهام الأفلاطوني [1] . وإنما غدا مصير الأفلاظونية شبيهاً بأن يكون ثابتاً ، في المسيحية ، على ألا يُختار مباشرة لما ينطوي عليه من حقيقة عقلية وكشف عن حقائق الأمور ، بل للمتجاوبات التي حدث له أن يشتمل عليها في الصعيد الفكري ، مع رغبات القلوب في الله . والذي كان في الأساس هنا ، ليس اختياراً فلسفياً بالمعنى الدقيق . وهذا أمر يجدر به ألا يغفل لدى الإقبال على « المذاهب » اللاهوتية الكبرى لإقامة المقارنة بينها . وهو أمر سنعود إليه . فإن الفلسفة ، هنــا ، لا تميز بنيوياً عن اللاهوتيات ، واللاهوتيات النظرية لا تميز بنيوياً عن اللاهوتيات التصوفية ، ولا هذه الأخيرة عن التصوف بحد ذاته . ولقد ذكرنا بما فيه الكفاية أن هذا الخلو من التباين ، بدا عفواً غريزياً في عهد الآباء ، فلم يردّ التباينات التي تحققت بعد ذلك ، بل كــان يقتضيها . ثم أصبح متعمداً مقصوداً في تيار اللاهوتيات العاطفيــة الوسيط والحديث . ولا نعتقد أنفسنا مخطئين إن قلنا إنه يعود إلى الظهور، بالقليل أو الكثير من الغموض ، ولكنه يشبه أن يبقى دائماً ، إرادة خفية متعمدة ، في أكثر من تيار فكري معاصر .

وربما كاد هذا الخلو من التباين يبقى أسمى مــا يشعر به اللاهوتيون من استهواء . وهو استهواء لم يكن المتكلمون يعرفونه . ولقد رده عنهم موضوع منهجيتهم الخاص الذي كان ، في نهاية الأمر ، أضيق

---

١ ولقد حدث هذا على حين كانت الأطر الذهنية ذاتها مأخوذة ، في معظمها ، من أرسطو ، كما كان الأمر عند القديس بونا فنتورا مثلا .

حدوداً من موضوع اللاهوتيين . إن وظيفة علم اللاهوت الأولى ، في المسيحية ، هي الإشراق ، وإن موضوع اللاهوتيات أي «الله» كما كان عليه في ذاته ومعروفاً بالوحي ، هو أيضاً الله مدركاً بالمعرفة الذوقية التصوفية . فلا غرو إن آنس اللاهوتي من ذاته وعلى صعيده ، عطشاً إلى أن يتجاوز عمله التفكيري العقلي البطيء . أما الكلام فموضوعه الخاص هو الرد على العقائد ، التي تبقى صامتة عن حياة الله في بواطنها . وإنا لنعلم كم دام ، وما يزال دائماً إدراك الله بتجربة تفوق الوصف وبطريقة الاعتراف بالعجز عن الإدراك ، محاطاً بالشبهات والظنون في الإسلام . والصحيح أن التصوف هو الذي نجد فيه ما يشبه تجاوباً ، ولكن يكاد يكون بوجه معاكس ، لذلك الاستهواء في علم اللاهوت (٥) . قلنا : إن هذا التجاوب يكاد يكون في وجه معاكس . ذلك بأن التصوف يعنى بأن يكون ، قبل كل شيء ، طريقة تجريبية للأغوار الإلهية ، أو علماً لاهوتياً تصوفياً يتحققه الإنسان بحياته فيها . لكن الطابع الذي ذكرناه الساعة بأنه لازم للعقائد الإسلامية وللمنهجية المكلفة بالرد عن هذه العقائد ، أدى بالمتصوفة ، في نهاية الأمر ، إلى أن يعودوا لينشئوا لصالحهم الخاص ، علمهم اللاهوتي ، التصوفي والنظري ، من ناحية ، ثم الشرح الذي كان من شأنه أن تبنى عليه العقائد من الناحية الأخرى . فلم يكن بد للعارفين من المتصوفة ، بقدر ما صحت تجربتهم ، من أن يشعروا بتعطش إلى ما يتجاوز ترتيب الكلام :

لم يبق بيني وبين الحق تبياني ولا دليل ولا آيات برهاني
هذا تجلّي طلوع الحق نائرة قد أزهرت في تلاليها بسلطان
لا يعرف الحق إلا من يعرّفه لا يعرف القِدَميّ المحدَثُ الفاني[1]

---

١ قصيدة للحلاج يذكرها الكلاباذي ، كتاب التعرف ، طبعة اربري ، القاهرة ، ١٣٥٢ هـ - ١٩٣٣ م ، ف ٢١ . ثم ديوان الحلاج ، طبعة وترجمة ماسينون ، غوتنر ، باريس، ١٩٣١، ص ٢٨ - ٢٩ .

لكن هذا الاستهواء يبدو هنا بأن معرفة الله بالتجربة لا يتكفل بها إلا معرفة فكرية ذوقية تنبني بدورها على الإدراك التجريبي وحده فتضطرب باضطراباته .

وربما كان هذا ما من شأنه أن يتيح لنا ، بعكس الضوء الوارد ، أن نوضح « استهواء » اللاهوتيات المسيحية ، وأن نقيس عظمتها وما تؤذن به من هلاك . لقد يكون اللاهوتي ذا ملكة فكرية اشتد فيها اشراق الإيمان ، مبنية على المحبة ، ويكون هو متمتعاً بحياة النعمى في مقاماتها وأحوالها . وما دام أمره كذلك ، فإنه يصح ويحق له أن يغدو متعطشاً إلى إدراك لله يختلف نوعاً عن ذلك العلم الفكري الاستدلالي المتقيد « بخطى العقل » ، والذي يحقق انشاءه تبعاً لثقل ودقة علم ، كان لا شك إلهياً بموضوعه ، لكنه بشري بأسلوبه . وهذا ما قصده القديس توما بقوله مشيراً إلى آثاره اللاهوتية : « يبدو لي أن ذلك كله هشيم وحطام » . لكن هل علم اللاهوت بالذات ، هو الذي يطلب منه اللاهوتي هذا التجاوز ؟ إن الصوفي المسلم يميل دائماً إلى صوغ تجربته في صورة ذهنية ترتبط بمعرفة ذوقية . فهل يذهب اللاهوتي المسيحي إلى أن يحول علمه اللاهوتي معرفة ذوقية ، ويأخذ محكاً لمعرفته اللاهوتية لله التذوق الصوفي الذي تستطيع هذه المعرفة أن تمده به ؟

وفي نهاية الأمر ، ربما كان هذا هو الاختيار الحاسم الأشد الذي يعرض للاهوتي . فقد يريد أن يجعل علمه اللاهوتي طريقة للوصول إلى الله « معلوماً بكونه مجهولاً » ، في تلك التجربة التصوفية التي هي « تذوق حبي عن طريق « الاعتراف بالعجز عن الإدراك » . وهذا يؤدي به ، على كل حال ، إلى أن يطلب من البحث الفكري مفتاح الحب الإلهي . وإنما يتحقق في هذا بالذات استهواء المعرفة الذوقية وخطرها في آن واحد . إن اللاهوتي حينئذ يدعي إدخال الحب في

صميم العمل اللاهوتي ، بمعنى أن الأول يصبح غاية للآخر ، فيؤدي به هذا إلى أن يحول إلى عمل فكري من وجه ما ، ذلك الحوار ذاته الذي يقع بين النفس والله . فيصبح عندئذ في خطر عظيم أن يطلب ، بما يكاد يكون دافعاً غريزياً ، والمشاهدة اللاهوتية الفكرية ، موجهة ومسيرة بمعالم عاطفية ، أو حتى المشاهدة الفلسفية ، وهي على هذه الحال ذاتها ، بديلاً عن المشاهدة السرية التصوفية الصحيحة التي من شأنها ألا توجه وتسير إلا بتحريك يفوق الوصف ويظهر في النفس بألطاف الروح القدس [1] . أما الحقيقة ، فلم تعد مقصودة لذاتها ، وأما المحبة فتوشك دائماً أن تتقلص وراء حجب هذه الحقيقة ، وقد طرأ عليها ما نعرفه من تشويه . وحينئذ لا يصح علم اللاهوت إلا بقدر ما تصح تجربة صاحبه الروحية ، بمعنى أن صحتها تكون سبباً لصحة هذا العلم الذي لا يعبر عند ذاك ، إلا على ما تحقق عند اللاهوتي من تجربة روحية . وإنا نعتقد أن هذه التجربة الروحية الصحيحة هي التي قامت عليها عظمة بعض المذاهب اللاهوتية « العاطفية » ، إذ يكون اللاهوتي عندئذ قديساً حقاً ؛ كما أنها هي التي يقوم عليها ضعف كل علم لاهوتي من هذا النوع واضطرابه .

لكن هناك الآن الوجه الثاني من هذا الأمر الذي نحن في صدده . ينبغي على اللاهوتي أن يقنع بالأشياء التالية :

– بوجود العلم المقدس وطبيعته علماً وحكمة في آن واحد ، نظرياً وعملياً ، على أن يكون نظرياً أولاً ، ومصاغاً للمشاهدة هو أيضاً ؛ شرط أن تكون مشاهدة بالعقل وقد أشرق فيه الإيمان ، لتدرك

---

١ لا نريد أن نثير هنا المسألة الفرعية المتعلقة بتأثير الاستهواء الذي تبعث عليه غشيات من «التصوف الطبيعي » مأخوذاً بمعناه الاصطلاحي الفني .

الله مثلما أوحى عن ذاته .

– بما يؤدي إليه ذلك كله وهو تقبّل الغيب بحد ذاته ، ما دام العقل ، مهما أشرق فيه إيمان فائق للطبيعة ، لا يسعه بعد أن يحل في انجلاء الرؤية .

– بالمسلك الفكري البشري المتواضع ، بالطريقة العلمية البشرية الحقيرة ، وهي الوحيدة التي تتيسر للاهوتي في دنياه وعلى هذا الصعيد النظري ، ما دام العقل الذي قطع له عقلاً منبنياً على الفكر الاستدلالي المتطور . وإذا كان اقتناع اللاهوتي بهذه الأشياء أصيلاً ، لن يفوته معها تواضع القلب والروح ، إزاء عظمة الغيب الموحى به ، وتجاه الواقع البشري في حقارة شروطه . لكن هذا الاقتناع الأصيل ، مع ما يلازمه ، لا بُدّ من أن يكون أيضاً حافلاً بالعظمة الروحية اللازمة للعمل اللاهوتي . وذلك بأنه يخلق على الفور الشروط التي تقتضيها حرية البحث في ذاتها ، فتصبح الحقيقة الفكرية ، هي المطلوبة والمحبوبة لذاتها على الصعيد الفكري ذاته . ثم إنه يكون لعلم اللاهوت ، الذي ائتلف فيه البشري والإلهي ، مثل كل علم ، صناعيته الضرورية . وهذا أيضاً أمر ينبغي أن يقبل ، لا على أنه استعباد عقيم ، بل شرط تقدّم وتحرر . فيمد هذا العلم ، الذي هو حكمة أيضاً ، عقلنا ، منذ الآن ، بأن يدرك ، وفقاً لطبيعته ومن وراء حجب الإيمان ، ذلك الإله ذاته الذي سوف يدركه ، من دون حجاب ، في رؤية الحياة المستقبلة . ولذلك نقول : شتّان ما كان بين علم اللاهوت وبين أن يحول دون طريق المحبّة التي تؤدي إلى الله بتحريك الألطاف القدسية . بل إن علم اللاهوت ، إذا استوى على الوجه الذي شرحناه ، يقتضي هذه الطريق من وجه ما ، إلا أنه يدع لها نوعيتها الخاصة وكيفها الفائق لكل وصف . ثم إنه ، عندئذٍ ، لا يحلّ محل

الحياة السرية التصوفية ، بل يلقي ضياءه على مسلكها ويتكفل به . فإنه ليس حياة سرية تصوفية . كما أنه يستحيل على التجربة السرية التصوفية أن تحل محل العلم اللاهوتي وتقوم بوظيفته .

لا شك أن هذا العلم اللاهوتي ، ما دام مسيّراً لإدراك غايته في فهم الحقيقة ومشاهدتها ، يكون مدعواً هو أيضاً ، في الواقع ، بحياة اللاهوتي الروحية ، يشحذها الحس بالأمور الإيمانية مستمدة من المحبة الكامنة في حياة النعمى . لكن هذا الاتصال يتحقق على صعيد التطبيق العملي ، لا على صعيد الطبيعة النظري ، إنما يقع في نفس اللاهوتي ، لا على مستوى علم اللاهوت . لم يعد علم اللاهوت تصوّراً ذهنياً تقريبياً لتجربة تفوق الوصف في ذاتها . لقد صيغ عِلْماً ، وهو ينقاد لقوانين العلم وخضوعه الموضوعي للمعلوم الذي هو هنا الله ذاته كما أوحى عن ذاته . لا يُطلِع مباشرة على تجربة اللاهوتي الروحية ، ولا يشرح أو يعلل هذه التجربة مباشرة . لكن دعنا ننتقل إلى الصعيد النظري العملي الذي ينبني عليه علم اللاهوت الروحي المنبعثة أصوله من العلم اللاهوتي النظري . فنتبين عندئذ على الفور ، أن علم اللاهوت يعرف قوانين الحياة الروحية ، كما أنه يدرك بحكمة دقيقة ، الحدود التي عندها تتلاقى هذه القوانين بما لا يمكن تقدير وقوعه قبل أوانه ، وهو التحرر والاسترسال في ذلك الحوار الذي يقع بين الذات المخلوقة والذات الخالقة ، بين النفس والله . إنما يستطيع التأليف اللاهوتي بقدر موضوعيته وشموله ، أن يعلل التجربة الروحية ، وحتى صحة التجارب الروحية التي تحدث للذين يجهلونه أو يرفضونه [1] .

---

١ مثال ذلك ما يقوله جلسون بعد ترجمته لنص القديس توما التالي (الخلاصة اللاهوتية ، الباب الأول ، المسألة ١٢ ، الفصل ٦ ، في الأجسام) : إن من يزداد أخذه من نور المجد تزداد رؤيته لله اكتمالا. وإنما يزداد أخذاً من نور المجد من ازداد محبة. ذلك بأن ازدياد المحبة يولد

والمهم في علم اللاهوت ، إذا فهم على هذا الوجه ، وليس أن يكون ذا مفعول أو غير ذي مفعول ، بل أن يكون صحيحاً مشتملاً على الحقيقة . كما أن العوارف أو الأصول الفلسفية لا تقبل أدوات ممتازة لمفعوليتها العملية ، بل ، قبل كل شيء ، لطابع الحقيقة الذي تنطوي عليه في جوانبها . وإن اللاهوتيات علماً ، في المسيحية ، إنما تنفصل ، من هذه الناحية ، عما قام عليه علم الكلام القديم من جدل دفاعي . إنها تنفصل عن المبدأ الأفلاطوني في تقديم الخير وحبه على الحق ، والذي تعمدته المذاهب اللاهوتية العاطفية في تقاليدها ، لأسباب غير فلسفية . ولا شك أن هذا يفترض أشياء . منها :

– القبول بمفهوم معين في الحقيقة الفلسفية ؛

– وإن العقل البشري مفطور على أن يدرك الحق بما كان عليه في ذاته .

– وإن التصور الذهني البشري ليس تشويهاً للشيء المعلوم ، حتى ولو كان هذا الشيء هو الله كما أوحى عن ذاته ، وكانت تسود الصورة الذهنية قياسات الإيمان المتلقاة بالوحي .

إن كل هذا كله يفترض إذن ، قبل عمل اللاهوتي ، تفكيراً

= ازدياد الشوق ، والشوق يهيء المشوق ، من وجه ما ، ويعده إلى قبول من يتشوق اليه . فينتج عن ذلك أن من ازدادت محبته ازدادت رؤيته لله اكتمالا وازدادت سعادته . ثم يضيف جلسون : « إن القديس برنادوس الكلارفنني يستطيع أن يقيم مرتاحاً في هذه الصيغة . وهذا يقوي الدلالة على أننا لا نفقد أحداً من القديسين لدى إيثارنا القديس توما على الكل. لا بمعنى أن قداسة القديس توما تشتمل على كل وجوه القداسة في جملتها ، إذ أن هذا القول هو عين الحماقة والهذيان . بل بمعنى أن وظيفة قداسة توما وبنيتها الخاصة قائمتان على أنهما تمكناننا من فهم كل نوع آخر من القداسة في حد ذاته وفي الوظيفة المتعلقة به » (دانته والفلفة ، فرين ، باريس ، ١٩٣٩ ، ص ٤٩) .

مركزاً كلّه على النقد الفلسفي . فإن تبديل «عهد الجدل» «بعهد الفلسفة» إنما ألزم على الأقل كسب هذه الموضوعية وهذا الشمول على صعيد العلم اللاهوتي .

ولكنا لا نلبث حينئذ أن نتبيّن أن علم اللاهوت لا يتولى أمر حقائقه الفلسفية تبعاً للمذهب الفلسفي الذي كان منها بمنزلة القرائن . «إن الذي يدعي علم اللاهوت عرضه على الإيمان أداة للشرح العملي ليس مذهب مفكر خاص ، مثل أرسطو أو أفلاطون أو كونفوشيوس أو سنكارا . إنما يكون قد اختار ، عند ذاك ، من بين مفهوماتنا مـا يؤكد لنا ، أكثر من غيره ، إدراك الحقائق الحاسمة ، والقيم الخالدة التي يجاوز مدى تطبيقها حدود الزمان ، ولا يحصر في وقت أو اعتبار معينين . تلك هي قيم الحق المطلقة ، التي عن طريقها ندرك من الواقع العيني وجهاً ما غير قابل للتغيير . والسؤال عن وجود هذه الحقائق إنما هو مسألة فلسفية أيضاً يتعلق حلها بما نفهم من العقل ومدى نفوذه ، وما نعترف به للطبيعة البشرية من وحدة وديمومة»[1] . نعود لنقول : إنما كان هذا هو ما دل عليه حقاً ، عند القديس توما ، إحـلال الأسس الأرسطية محل الدفق الأفلاطوني أو الأفلوطيني الذي كان الأصل الغالب لدى الآباء ، لكن بدون استثناء غيره من الأصول . لم يكن المذهب الأرسطي بحد ذاته هو الذي اختاره القديس توما أداة لعلم اللاهوت . إنما اختار الحقائق الفلسفية التي قدّر لعوارف هذا المذهب الأساسية أن تبرزها بصورة ممتازة على الصعيد الفلسفي ذاته .

وليس لنا ، على كل حال ، للاقتناع بكل هذا الذي أسلفناه ، إلا أن نقارن بـين مذهب أرسطو كما ورد تاريخياً والفلسفة التومستية بحد ذاتها . وألا تكون فلسفة القديس توما وتأليفه الفلسفة اللاهوتي

---

١ م. لابورديت ، علم اللاهوت ، ص ٤٢ .

مذهباً مغلقاً ، منحصراً كلاً بصورة نهائية في نظرته إلى المسائل ، فإنما كان يقتضي ذلك كله ما عول عليه القديس توما من عوارف أولى ومن مفهوم للفلسفة وعلم اللاهوت . ولقد برهن القديس توما على ذلك مما عرف أن يستخدم من الأفلاطونية والسينوية والرشدية . وعلى التومستيين أن يقوموا بالبرهان ذاته ، لا بأن يضموا إلى مذهبهم المذاهب الحديثة أو مذاهب الثقافات الغريبة على الثقافة المسيحية بحد ذاتها ، بل الحقائق الفلسفية التي قد تكون ملتزمة في هذه التيارات الفكرية . وإذا كان المورد الأرسطي مدعواً إلى أن يبقى المورد الأساسي ، فبقدر ما يعود إليه هو أن يبرز كل ما تنطوي عليه من شمول كلي التيارات والمناخات الفكرية التي تختلف عنه .

وليس الأمر الآن أن نعود إلى العمل الذي أحسن تحقيقه القديس توما ، في القرن الثالث عشر تجاه أرسطو ، لكي نجدد هذا العمل ، في العصر الحاضر ، تجاه هيغيل مثلاً أو ماركس أو الوجودية . فسرعان ما قيل هذا وما أكثر ما كرر . لكنه لا بدّ من أن نريد علماً لاهوتياً قائماً بذاته ، ومن أن نسلم إذن بأنه يسعنا أن ندرك ، على الصعيد العقلي ، حقائق حاسمة تجاوز مدى صحتها حدود الزمان . وإن صح ذلك ، وجب التسليم حقاً بأن العمل الذي قام به القديس توما ما يزال صالحاً لعصرنا كما كان صالحاً للقرن الثالث عشر . لكنه لن يكون عملاً مكملاً بل يجب ألا ينفك عن التواصل المستمر ، تحت تأثير المشكلات الجديدة ، ومع كل ما يسعنا أن نتمناه من تجديد في الاصطلاح . ليس الأمر أن نضم «الشيء الحسن» الذي نعثر عليه عند هيغيل أو ماركس أو في الوجودية ، إلى علم لاهوتي ما ، يعود لينطلق من لا شيء كل مرة ، بعد أن يكون قد غيّر وجهته في النظر وعوارفه الأولى ، ونصّب مذهباً في وجه آخر . إنما يكون هذا اقتصاراً على تصور علم اللاهوت متمنعاً عن الخضوع للعلم الإلهي وعن ثبات فقه

الإيمان على نتائج اجتهاده في «المسلم» المتلقى بالوحي . وهو تصور لعلم اللاهوت يبدل فيه وظيفته الإشراقية بسعي مستمر وراء موقف تساهل وتسامح مع المذاهب المغلقة على ذاتها . حتى إنه لم يبق مجال عند ذاك لعلم لاهوتي يقاس بتجربة صاحبه الروحية ، لكن لعلم لاهوتي يتجزأ وينقسم على ذاته . على أن هذا الانقسام لا يكون بتجزؤ الحقائق الفلسفية الأساسية ، بل باختلاف ما بعد أو قرب من التكيف المذهبي الذي يحققه كل مذهب قد نشأ أو كان من شأنه أن ينشأ .

كلا ، لا نريد ذلك كله . إنما نريد أن نأخذ ذلك «الشيء الحسن» ، ونكشف له عن حقيقته بأن نضمه ، في كل أبعاده وطوابعه الخاصة ، إلى كل مكتسب قام واستوى في بنيته العضوية . على أنه ينبغي ألا ينفك هذا الكل عن التطور والتقدم ، لا بمعنى أنه يلصق به ما كان مختلفاً عنه ، بل قياساً على النمط العضوي الذي يحدد نماء الكائن الحي . بل نذهب في التشبيه إلى أبعد من ذلك فنقول : إنه ينبغي أن يتقدم هذا الكل قياساً على النمط العضوي الذي تقوم عليه نشأة كل فكر حي وتطوره . فنكون بهذه الصورة الأخيرة قد رددنا ادعاء التقدم في السن وضرورته . والواقع أن هذا يفترض أن نعود لنكتشف في ذواتنا حساً ، ما أكثر ما حرمتنا إياه «اثنينيات» و «تناقضات» في الفكر المعاصر ، وهو الحس بما في اجتهاد الفكر من تواصل . كما أنه يفترض أن الفلسفة واللاهوتيات إذا استوى كل منها علماً قائماً بذاته ، لا يقاس قدرها الذاتي بمهارة أصحابها في إنساء المذاهب المغلقة ، بل بدنوهما المتزايد ، والذي لن ينتهي ، من الحقيقة الواحدة . على أن من طبيعة عقلنا أن يدرك هذه الحقيقة ، سواء أكان في ضوئه الخاص فتكون الفلسفة ، أم كان في ضوء الوحي والإيمان فيكون علم اللاهوت . صحيح أنه يدركها ضمن نطاقه المحدود ، ولكن هذا لا يمنع إدراكه من أن يكون حقيقياً .

إلا أنه تعترضنا هنا ، مشكلة «المذاهب اللاهوتية» . ذلك بأن الإمامة الكنسية العظمى تعترف ، هي ذاتها ، بتعايش ممكن بين المذاهب اللاهوتية المختلفة . وإن قدّمت أحد هذه المذاهب على غيره ، فلا يعني هذا التقديم رفضها للمذاهب الأخرى على أنها غير مشروعة أو تنطوي على أخطاء عقدية .

هل نفهم من ذلك أن كل هذه المذاهب صحيحة على التساوي ؟ أو حتى أنها صحيحة كلّها ، لكن صحة غير متساوية ؟ لا شك أن هذه المذاهب كثيرة ، ولقد اعترفت بها الإمامة الكنسية العظمى على صعيد الحقيقة والوحدة العليا التي تجمع بين عقائد الإيمان . ثم إنا نشعر فينا بميل قوي إلى أن ننقل هذه الكثرة على مستوى الحقيقة اللاهوتية ، ونظنّ أن هذه الحقيقة قابلة للتجزؤ لتسخيرنا لها صورنا الذهنية وأسلوبنا العقلي . وهذا يؤدي إلى القول بأن قبولها في حكمها العلمي يعني قبول هذا التجزؤ بالذات . فإن هذه الحقيقة التي تفوق كل وصف هي الله كما كان عليه في ذاته ، وهي موضوع علم اللاهوت . أولاً يدركها فعل إيماننا «في مرآة ، في إبهام» ، كما يقول الرسول بولس (اكور ١٣ : ١٢) ؟ ثم إنه على مبدأ الإيمان هذا ، ينشأ علم لا تتألف قضاياه من قياسات الوحي الفائقة للطبيعة فقط ، بل أيضاً من تلك التي يكتنفها فكرنا الاستدلالي . ألسنا ندرك عند ذاك من الحقيقة العليا نواحي متجزئة ، مقبولة كلها على كون كل منها ناقصاً في أصله ، تقدّر بعدد العوارف الفلسفية الأولى ؟ لا شك أنه يمكن أن تكون إحدى هذه النواحي أرفع قدراً وأكمل من الأخرى ، ولذلك أوصت الإمامة الكنسية العظمى باختيار المذهب التومسيّ . لكن هذه الناحية الممتازة ذاتها تبقى محدودة ما دام قد وجب عليها ، هي أيضاً ، أن تختار لها أساساً وجهة عقلية في النظر . وإنها لتبقى محدودة بمعنى أن اختيارها هذا يمنع من أن تختص بذاتها مواد احتكرها لصالحه اختيار

آخر ، كان دون الأول حظاً ، ولكنه مع ذلك ما يزال مقبولاً .
فيتبين من ذلك كله أن كثرة المذاهب اللاهوتية أمر من شأنه أن يكون لازماً ذاتياً لتنزيه الغيب الذي لا تقوى « المذاهب » العلمية إلا على التلجلج فيه . ولا شك أن هذا التلجلج ينطوي على معنى مقبول ، ولكنه يظل معنى قاصراً ، في الأصل ، عن التعادل مع ما يدل عليه . فضلاً على أنه ، نظراً إلى عجز عقولنا وتجزؤ صورنا الذهنية ، تبقى تلك الكثرة في ذاتها ثروة فكرية . ذلك بأن كل محاولة في الشرح تستتبع دائماً اكتشافاً جديداً لا بديل له ، وموردا إيجابياً حرم منه كل شرح آخر ، مهما فاق غيره وتقدّم عليه . فلا يكفي أن نتبين كثرة المذاهب اللاهوتية ، بل يجب أيضاً أن نجد بها غبطة وابتهاجاً . ثم إن للسلطة وحدها أن تصدر الحكم بين مذهبين لاهوتيين ، فتحدد هذا وتحرم ذاك ، فتحسم الجدل القائم . وما دام هذا الحكم غير وارد ، ظلت في نهاية الأمر نواحي النظر المتقابلة مقبولة وقابلة للقول بهـا على التساوي .

إنا نعود لنقول هنا : إنه لتصور مغر ، بل إنه جذاب . لكن ما عسى أن تكون مقدماته ، أوليس المعول عليه في ذلك كله ، هو بالذات مفهوم العلم اللاهوتي ؟ إنا ، عندئذ ، نقبل بنية اللاهوبيات علماً على أنها أمر واقع ، حتى أنه يسعنا أن نعترف بضرورته ، نظراً إلى مقتضيات روحنا الفكرية . لكنا نفترض أيضاً المسلم التالي : وهو أن هذه المقتضيات الفكرية ، ولو لم يكن بُدّ منها ، ليس من شأنها في نهاية الأمر ، إلا أن تقيم ثغرات بين الموضوع ذاته والنتائج الـتي ينتهي إليها علم اللاهوت . وها هو ذا ما يسوقنا ، فيما نرى ، إلى مسألتين ما تزالان بدون جواب . أما المسألة الأولى فتتعلق بمـا لعلم اللاهوت من معلوم بنيوي وموضوع . فكل شيء هنا كما لو كان هذا الموضوع غيب الله من حيث كونه غيباً ، وإن شئت فقل ، الله

معروفاً بكونه مجهولاً . وإنا لنعود إذن لنجد بصورة جديدة اللبس الممكن الذي أشرنا إليه ، ويكثر وروده في مسلك فكري بكامله ، بين الحكمة اللاهوتية والحكمة السرية التصوفية . والواقع أن موضوع علم اللاهوت ليس إلا بكونه مجهولاً ، بل الله بكونه موحى به . إنما يقع علم اللاهوتي على إدراك الغيب الإلهي كما أراد الله أن يبينه في وحيه تعالى ، في لباس الألفاظ والصور الذهنية البشرية التي اختارها هو ذاته . صحيح أن الله لم يضع الغيب في أغواره كلها بين أيدينا ، إذ أنه ، تعالى ، يستطيع هو وحده أن يكوّن له عن ذاته علماً شاملاً . وصحيح أيضاً أنا لن ندرك مباشرة الوجه الفائق لكل وصف والذي كان الله عليه حقاً ، إلا في ضوء الرؤية المشرق إذ ترفع الذات الإلهية الإلهية عقلنا إلى المستوى اللازم عندئذ . بينما لا يؤدي ، في دنيانا ، إلى تلك الغاية إلا طريقة الاعتراف بالعجز عن الإدراك ، مشبعة بالمحبة ، حيث تكون المحبة للاتحاد وحده وساطته البنيوية . لكنا نعلم أيضاً أن الموحي وقياسات الإيمان الفائقة للطبيعة ليست سراباً مضلاً أو نظرة عن الغيب معكوسة ومبتورة « سوق الصور » تلك التي أشار إليها ، بألم شديد ، البسطامي في مناخه الإسلامي [1] . كما أنا نعلم أن هذا الوحي يعرض حقاً ، على إذعان إيماننا ، ماكان الله عليه في ذاته ، مدركاً ، لا شك ، بغموض وإبهام ، ولكن بتعادل بين مضمون الوحي وما يدل عليه . فوفقاً للمفهومات المسيحية ، إنما يوصلنا الإيمان بالله حقاً : ولسنا عند ذاك ، أمام ثغر ، بل في طريق سوي متواصل .

أما المسألة الثانية الباقية بدون جواب ، فهي طبيعة الصورة الذهنية وقيمتها . لقد تلاقينا بها . وهي فلسفية أصلاً . وإن لم يكن بوسعنا أن نعالجها هنا مباشرة ، فليتح لنا على القليل أن نشير إلى ما هو القطب

---

١ انظر لويس ماسينون ، استشهاد الحلاج ، ص ٦٩٣ .

منهـا . أليست صورنا الذهنية أمثالاً للأشياء ، تلك التي يتصورها ديكارت بوضع جداول وكانت «المدرسية» المنحطة قد مهدت لهـا ، فلا غرو ، حينئذ ، إن لم تكن تدرك من الأشياء إلا ناحية مجزأة ، مثل الرسم أو الصورة الشمسية التي تذكر بالشيء الممثل ، ولكنهـا تدرك منه هيئته بحدودها أو خطوطها الظاهرة ؟ أم إنها أثرُ الشيء في بنيته وخليفته ، وإن شئت فقل الشيء في ذاته وقد انتقلت حقيقته إلى العقل في موضوعيتها وأخذت وجهاً معنوياً . وعند ذاك لا يقابلنا ثغرة هنا أيضاً ، بل نكون دائماً في اتصال سوي ؟ إن الصورة الذهنية والأحكام التي يخرجها الفيلسوف ثم يستخدمها اللاهوتي في بحث الشارح لله معلوماً بوحيه عن ذاته ، لا تدرك الأشياء بغير ما كانت عليه في ذاته فتخونها . لا شك أنها تلتزم من الغيب موقف الإجلال ، وبكلام أصح ، إنها تحفظ لنا الحس بالغيبيات على قدر ما تبقى على مسلك الاتصال بها . لا تصدر عن معلومها بإحاطة مستنفدة شاملة ؛ لكن الذي تدركه بفقه الإيمان ، إنما يكون ذلك المعلوم في ذاته . ولن تكون مسالك التكييفات المذهبية المختلفة هي التي تحدد صياغة الحقائق المتكاملة ، إنما تنصاع هذه الحقائق داخل مسلك واحـد في التخريـج والشرح اللاهوتي .

لكن ما عسانا نقول عن واقع التعايش بين المذاهب العديدة التي لا تحرمها الإمامة الكنسية العظمى ؟ إنا نعتقد أنه ينبغي أولاً أن نحترس في حكمنا على الدور الصحيح الذي تقوم به . في ما يتعلق باللاهوت ، الإمامة الكنسية بالوجه الذي ظهرت عليه في السنة المسيحية المـأثورة . إن السلطة تحكم وتقرر في مادة الإيمان والعقائد . أعني في كل مـا يكون ضرورياً لنجاة الإنسان . أما الحقيقة اللاهوتية فإنها أوضع منزلة ، على أن منزلتها بالذات ، هي تلك التي تتبوؤها الحقيقة والطرق العلمية . وما دامت نتائج اللاهوتي لا تنال شيئاً من حقائق الإيمان والعقيـدة

ولا تعرضها لأن تطعن بها ، فإن الإمامة الكنسية لن تقدم على حكم لتبديه . لكن موقفها الحيادي لا يعني بحال تساوياً في قبول آراء متخالفة، للقول بها وبصحتها . وإذا أردنا أن نسلم للاهوتيات بكونها علماً يسير في نهجه بطريقة بشرية وجب القول بأن اقتراح النتيجة اللاهوتية على إذعان اللاهوتي ، لا يكون بتحديد من قبل السلطة ، بل بحقيقة تلك النتيجة الباطنة في ذاتها ، على أنهـا حقيقة يدركها فقه الإيمان . حتى إذا تولت السلطة يوماً أمر تلك النتيجة وحددتها ، خرجت عن نطاق الاجتهاد اللاهوتي ، وانتقلت إلى صعيد الأصول الإيمانية الأسمى ، أي أصول العلم اللاهوتي ذاتها . ولا شك ، أنه يمكن أن تبقى هذه الأصول موضوع اثبات اللاهوتي أو شرحه ، لكن لا من حيث إن السلطة قد حددتها . فإن هذا التحديد يدخلها في عالم الحقائق العليـا ، حقائق الإيمان ، ولا يخلع عليها شيئاً جديداً في مستوى الحقيقة اللاهوتية . وإنما امتنعت السلطة عن التدخل في مـا ليس من شأنها ، واحترمت اختلاف المذاهب في تخريجاتها ، حفاظاً على حرمة الاستقلال في ذلك المستوى ، وعلى ما يجب الاعتراف به لفقه الإيمان من حريـة في الاجتهاد .

على أن هذا الاختلاف ليس خيراً في ذاته أو ثروة يؤديهـا من ذاته ، حتى ولو أقمنا حساباً لطبيعتنا البشرية ولطبيعة فكرنا البشري . بل إنه الجزية التي نؤديها عن ضعف عقولنا التي أصيبت بالخطيئة وعن الاشتباكات الغريبة على العقل التي نشحنها في كل بحث نظري . إن الاجتهاد اللاهوتي لن ينتهي إلى حده في هذه الدنيا ، ومثله في ذلك مثل الاجتهاد في كل علم دون علم اللاهوت مقاماً . ثم إن تبيـان الحقيقة النظرية البديهي لن يشمل الإذعان له البشر كلهم . وإنا من هذا الأمر لعلى يقين . إن ذلك الاستهواء الذي أشرنا إليه مخطوط في صميم اللاهوتيات لعظمتها ذاتها ؛ أعني لوظيفتها الإشراقية ولكون

ضوئها فائقاً للطبيعة أصلاً . ولذلك لن ينفك ذلك الاستهواء عن أن يغري عقولاً كثيرة بالاختيارات الذاتية الاعتبارية . إن الذهنية الأفلاطونية لن تزال قائمة بتقديمها مفهوم الخير على سواه ، وما ينتج عن هذا المفهوم القديم من قيم عاطفية ؛ وكل هذا هو الذي تنبني عليه ، بوجود مختلفة ، المناقشة التي خضناها هنا . وما دامت هذه الذهنية ثابتة ، لن تنفك في عالم اللاهوت عن أن تلهم « المذاهب » أو حتى الرفض لكل تكييف مذهبي علمي . لكن هذا لا يعني بحال أن اللاهوتيات إذا نشأت علماً مستقلاً بذاته ، يجب أن يحكم عليها بالحرمان من حقائق لاهوتية ورد التزامها من موضع آخر . على أنا نعني بقيام اللاهوتيات علماً أنها تتزود من المسلمات الفلسفية بقدر ما تنطوي عليه من حقائق حاسمة ، لا بقدر تناسقها العاطفي والروحي . فإذا صار عرفان الحق مقدماً على ما سواه ، وجب على هذا العرفان أن يضم ضماً عضوياً ، في الضوء العظيم المنبني على قابلية المتعاليات أن يحل بعضها محل بعض ، كل الثروة الروحية التي ينطوي عليها علمنا بالله من حيث إنه تعالى الخير الأشرف والحب قائماً في ذاته بذاته . حتى إذا كان من شأن علم لاهوتي مبني على الحق مقدماً على ما سواه ، أن يخيب في هذا العمل ، فإنما يكون هو الذي غدر بنفسه . فشتان ما بين علم اللاهوت بوجهه الصحيح ، وبين أن يحول دون طريقة الحكمة التجريبيــة التصوفية في سرها ، التي تقع فوقه في هذه الدنيا . بل إنه يستلزمها بقدر ما يستطيع ما لا يستطيعه علم لاهوتي مبني على أساس أفلاطوني : وهو أن يميز بين المستويات فيعرف كيف تترتب الأدوار الخــاصة والاشتباكات الاعتبارية بين الفكر والحب في ما يستطيع الإنسان أن يدركه ، في هذه الدنيا ، من وجوه الحكمة وأنواعها . فيكون بحثنا الفكري ، أي مشاهدتنا للحقيقة اللاهوتية ، هو أيضاً ، لا في طبيعته ،

بل بحكم القواعد التي يخضع لها في سياقه ، سائراً نحو غايته في نفوذ المحبة ومتأثراً بعملها .

- ٥ -

إن مثل هذه المشكلات لا ترد إلا في علم اللاهوت المسيحي ؛ وإنا لنعتذر عن إطالة الوقوف عند تحليلها . لكنا نعتقد أن بإمكانها أن تلقي بالانعكاس ، ضوءاً خاصاً على المشكلات التي تعترض علم الكلام في حاضره . على أن الأوان لم يحن بعد لتتبع ما قد تثيره هذه المشكلات من تجاوب في مناخ إسلامي . فينبغي أن ننتظر ريثما يمدنا العلماء المسلمون أنفسهم بمسلماتها . بقي أنه يجب على علم الكلام أن يتساءل بدوره عن كثرة مذاهبه ، وعما إذا كان يريد السعي وراء مفعولية الرد والدفاع أو وراء الحقيقة ، وعن علاقة هذا السعي في كلتا الحالتين بتجديد نظرته إلى المسائل ، وعن اتصاله بماضيه هل يبقى أو يزول ؟ فنعود لنجد ما ذكرناه في سياق تحليلاتنا : أعني عدداً من المسلمات مشتركة من حيث المادة ، ولكن صوغها الفكري وتخريجها تحقق في مناخين مختلفين ، ووفقاً لآفاق وأضواء مختلفة في الطرفين . ونعتقد أن اعترافاً بهذا الذي قام اختلافاً وإشتراكاً في آن واحد ، هو الذي ينبغي أن يتيح الحوار أكثر مما أتاحه في الماضي .

والذي نريده إذن ، إنما يختلف كل الاختلاف عن المناقشات والردود الجدلية . فنعود إلى ذلك المجهود المتبادل الذي يجب بذله لتحقيق التفاهم في مناخ يكون مفعماً بالعدل الفكري قبل كل شيء ، كما دعت إليه « ملاحظات الافتتاحية » . وما أعظم ما يكون كسبنا عندئذ . ذلك بأنه لا يمكن لفكر أو منهج أو مذهب ما ، أن يتعمد بنزاهة أن يفهم تماماً ومن الباطن فكراً يختلف عنه أو منهجاً أو مذهباً إلا وأن يخرج فوراً

من هذا العمل وقد أحرز لصالحه الخاص أضواء جديدة ، لا بديل لها . ولقد وجدنا الدليل على ذلك في تلك التدقيقات والتوضيحات التي ساقنا ما أقمناه من حوار بين علم الكلام وعلم اللاهوت إلى أن نزود بها ، في سياق بحثنا ، المفهومات اللاهوتية المسيحية ذاتها .

هذا وعلى قرائنا المسلمين أن يقولوا لنا إذا أحرزنا الكسب ذاته في ما يتعلق بالمفهومات الملتزمة في علم الكلام . ومهما كان من أمر ، فإنه مثلما لا يشك فيما يسع اللاهوتي المسيحي أن يحرزه من كسب عظيم ، إذا سأل وتتبع ، في الماضي والحاضر ، أبحاث علم الكلام ومناظراته ، كذلك نرى للمتكلم كسباً عظيماً في أن ينفذ إلى باطن المجهود اللاهوتي في المسيحية . لا بمعنى أن يتقلده ويسير في أثره ، بل لكي يفهمه ويزداد ، هو ذاته ، فهماً لذاته . وإنما يشتد الشعور الحيوي بضرورة العدل الفكري ، الذي لن نلح عليه بما فيه الكفاية ، عندما يزداد كل من الطرفين فهماً لصعوبرته وحدوده الخاصة ، وبالتالي ، لآفاق مستقبله . ولنا الأمل أن نثبت يوماً ما عسى أن يؤدي إليه مثل هذا المنهج فيما يتعلق بالبحث الدقيق في المسائل الكبرى العقدية التي انحنى عليها علماء الكلام على مرّ العصور . مثال ذلك ما يتعلق بالله وصفاته وأفعاله في علاقاته بخلقه عن طريق «أمره وقضائه» ، وبمفهوم النبوة وبعث الأنبياء إلى البشر ، وبالوعد والوعيد في الآخرة ، وبالكفر والإيمان ، وبحكم المؤمن والكافر والمذنب في هذه الدنيا ، وبالإمامة والخلافة وما تمثله في الأمة الإسلامية .

لكن هذه المقارنة التي أقمناها ، وكان ينبغي أن نقيمها بين علم الكلام وعلم اللاهوت ، يجب ألا تخدعنا عن أمرنا . ونعني بذلك : ألا ننسى أن العلاقات بين علم الكلام والإيمان في الإسلام لا تتجاوب مع ما كانت عليه العلاقات ، في المسيحية ، وبين علم اللاهوت والإيمان

المسيحي . ولقد حدث لنا ، مرة أو مرتين ، في سياق بحثنا أن نشير إلى ذلك التنازع الذي تنطوي عليه مهمة علم الكلام في أبعد أغوارها . وهو تنازع ولّد لدى أكثر من عالم فاضل في الإسلام ، شعوراً مؤلماً بأن علم الكلام كان يقدر بإيمانهم في إرادته أن يدافع عن تعاليمه . وإن ألححنا مثلما فعلنا ، في الصفحات السالفة ، على طبيعة علم اللاهوت ، فذلك لأملنا أن نثبت اتصاله بالإيمان المسيحي ، وأنه لا يغدر بهذا الإيمان ، بل يعبّر عنه وفقاً لما كان عليه العلم البشري في استرساله الفكري الاستدلالي . لا شك أن هذا الخط الفكري أدنى مقاماً من تجربة الأمور الإلهية في الإيمان والمحبة وهي تجربة قد تُدعى النفس إليها ، منذ هذه الحياة الدنيا ، بتحريك الروح القدس وألطافه . ولكنه ، مع ذلك ، خط صحيح ، كان حكمة فائقة للطبيعة مقيدة بالفكر الاستدلالي ، ولا يسع الحكمة الصوفية السرية وحدها أن تحل محله .

لكن إذا كان علم اللاهوت كذلك ، فلأن وظيفته الأولى إشراقية مسيرة هي ذاتها بالغيبيات المتلقاة بالوحي التي تفرض ذاتها على فقه الإيمان . أما علم الكلام فأمره على خلاف ذلك : إنما كانت وظيفته دفاعية في أساسها ، وادعى هو ، مع ذلك ، أنه علم التوحيد . فأدى به هذا أحياناً إلى ألا يتعرض لظنون المتصوفة فقط ، بل لهؤلاء الذين كانوا يريدون أنفسهم أشد الناس إخلاصاً « للحق والسنّة » ، من أمثال ابن حنبل ، والهروي ، وابن تيمية . فها هو ذا الهروي ذاته ، متصوفاً وحنبلياً ، وابن حنبل قبله . ألم يكن هذا الأخير « صوفياً » ، إن فهمنا التصوف إرادة الاستغراق الكلي في أغوار الإيمان الحيوية . لا نجد عند عظام الحنابلة الذين هاجموا علم الكلام احتقاراً للعقل بالغاً في ظهوره . بل نميل إلى أن نتبين عندهم ما تشعر به النفس أمام مقتضيات الإيمان من اهتزاز شبيه بالذي يشع لدى اللاهوتيين المسيحيين العظام ، ونكاد لا نشعر إلا بالقليل منه لدى خيار المتكلمين .

والواقع أن ما يُطالب المتكلمون به ليس مطالبة صوفي يرفض بدافع الوهم ، كما حدث في المسيحية ، نفاذاً مشروعاً إلى «مسلم» متلقى بالوحي عن طريق العلم البشري . إنما كانت هذه المطالبة ، ولو لم ترد بالذات في صيغتها ، مطالبة لاهوتية في نوعها . فإن المطلوب من علم يدعي أنه «علم الأمور الإلهية» أن يقوم هو ذاته بوظيفة إشراقية ، لم يكن علم الكلام ليؤديها . وإنا لندرك هنا مأساة علم الكلام في ذاتها . لقد كان اتباع «السلف الصالح» يحق لهم أن يطالبوا بهذه الوظيفة باسم إيمانهم الذي لم يرد أن يكتفي بإدراك قضايا بل كان متوجهاً للذي تكلم في شهادة متلقاة بالوحي . أعني باسم إيمان يتوجه إلى إله الأنبياء والرسل ، — الذي تكلم مع إبراهيم ، كما يتكلم المرء مع خليلـه ، وأوحى عن ذاته لموسى في شجر العوسج . وإنه بوسعنا أن نسلم معهم ، ولو رجعنا في موافقاتنا إلى غير ما يرجعون إليه ، بأن النص القرآني يشتمل على أكثر مما يظهر في نتائج علم الكلام . لكن هذا الأكثر يشبه أن يظل من دون صيغة تحدده ، فنفهم أن يكون ابن تيمية قد أوصى ، إزاء تحليلات علم الكلام وتفسيره ، تأملاً إجمالياً في القرآن وإشباعاً به . وإن الوحيد الذي احتفظ به النقل الإسلامي المأثور عن كلمة سفر الخروج «أنا الحق» هو الصيغة الاستثنائية : «لا إله — إلا أنا» . وإنما كان تجاوز الصيغ ، لتأكيد المزيد من النفاذ إلى مشيئة المتكلم سبحانه ، هو الذي يدعو إليه هنا ، على صعيد الفكر النظري ذاته ، الاستغراق في الإيمان وأغواره .

وقد نقول : ربما كان خطأ الحنابلة في أنهم جعلوا هذه المطالبة حكماً بتحريم علم الكلام ؛ وربما كان خطأ المتكلمين في أنهم لم يتبينوا الحدود المشروعة التي عينت بذلك لموضوع منهجيتهم . ثم إن الواقع الان ، أن أزمة علم الكلام في وقته الحاضر لم تكن نتيجة لتلك المطالبة الأصلية بقدر مـا أمست ضرورة فقط للتجديد في الرد

والدفاع . ولقد أشرنا إلى المسالك التوجيهية التي فيها يمكن لهذا التجديد أن يتحقق ، في ما نرى . وإنه قابل لأن يتحقق ، في ما نرى دائماً ، بقدر ما يتعمد علم الكلام أن يعي ذاته أنه ، بما كان عليه في ذاته ، رد ودفاع فقط . وقد يطيب لنا أن نتصور هنا بياننا دفاعاً عن علم الكلام في وجه الحنابلة ، من الناحية الإسلامية وبقول يصح في الماضي على الأقل . وربما بدت نتائجنا ، أحياناً ، قاسية على هذا العلم ، على قدر ما سلّمنا له بموضوع أضيق حدوداً مما يقابله في علم اللاهوت . لكنا نعتقد أن هذا التحديد لا يخفض علم الكلام ، بل يقيه ، بوجه ما ، هجومات خصومه المسلمين ، من حنابلة وصوفية وفلاسفة . وإنما يجب المزيد من قساوة الحكم على نتائجه إن شئنا أن نسلّم له ، مهما كلف الأمر ، بمجال أوسع من مجاله الخاص .

صحيح أن كل ما يطالب به « السلف الصالح » على صعيده ، ما يزال قيد التساؤل ينتظر لنفسه حلاً . لكن هذا الذي نُباغَت في المطالبة به ، إنما يقع وراء علم الكلام . فلا يتعلق بالرد والدفاع ، بل بالتعمق في إيمان من شأنه إذا حركته ألطاف الله الحالية ، أن يتجاوز صياغاته الخاصة ؛ وإن شئت فقل : إن من شأن هذا الإيمان ، في أقصى حدوده ، أن يحطم الأطر التي حبسه فيها جدل دفاعي وتعقبي في آن واحد ، على أنه ، كان ينبغي لهذا الإيمان أن يلجأ إلى ذلك الحبس ليمسي نافذ المفعول على صعيده .

أما ذلك الذي يقع وراء علم الكلام فيشير إليه ما نجده في بعض فصول الهروي ومقاطعه ، وحتى عند ابن تيمية أحياناً . فهل يقدّر لنا أن نراه منطلقاً عمداً من باطن الفكر الإسلامي ؟ إنما كان قصدنا أن نصف ونفهم من الباطن علم الكلام في تاريخه ، فليس لنا أن نجيب عن مثل هذا السؤال ، ولا أن نحلل المسلّمات العقدية التي يلزمها .

فضلاً على أن هذا كله متعلق بما سوف يتحقق ، لدى مفكري الإسلام ، من إدراك لمعنى الإذعان التام الذي يجب نحو الله الواحد ، الخالق ، المجازي والذي بلّغ البشر كلامه القائم بذاته .

لا شك أن الشروط التي سوف تلازم فقه الإيمان عندئذ ، في نفاذه إلى المسلمات المتلقاة بالوحي ، لن تقوم بمثل الدور الذي يؤديه ما يقابلها في المسيحية . لكن ربما تلاقى بعض الباحثين في طريقهم ، بما ليس فروقاً نوعية في الطرفين أكثر مما كان أموراً تدنيهم إلى ما يتصاعد من علم اللاهوت من رغبات وأشواق . فنعود آنئذ لنجد في الطرفين المسائل ذاتها مطروحة ، لا شك ، في قرائن مختلفة وبحدود جديدة هنا وهناك . أعني تلك المسائل التي لا تزال تقابلنا ، وتسمى : مفهوم الحقيقة المتلقاة بالوحي في ذاتها ، علاقات العقل بالإيمان والإيمان بمعلومه ، التواصل الراهن بين الأصول المتلقاة بالوحي والاجتهاد في فهم العقائد وتنظيم بعضها مع بعض . — وهنا يأخذ الحوار في تتابعه لهجة أشد أصالة ، مبنية على مقتضيات الإيمان التي ، في ما نرى ، تدع المجال فسيحاً ، أمام الفكر الإسلامي ، نحو مستقبل واسع الافاق .

ملحق

تعقيبات الدكتور صبحي الصالح

صفحة ١٣

• من الواضح أن المؤلفين لا ينفيان هنا إمكان التوصل إلى الخطوط العريضة للفكر الإسلامي في التحديد العقدي والتكييف المذهبي ، وإنما يقارنان بين تلك الخطوط الإسلامية حين يعود إليها الفكر ليعين لها مكانتها وبين الأصول المنهجية التي أخذ بها علم اللاهوت في المسيحية . إن الموازنة تتناول في نظرها طبيعة الديانتين وماهيتها في كل من الصياغتين اللتين انتهى إليها المتكلمون من نحو واللاهوتيون من نحو آخر . ومع أنا نوافقهما على أن مفكري الإسلام لم يعنوا بمنهجية الكلام عنايتهم بمنهجية الفقه ، نأخذ عليهما في مستهل بحثهما المقارن انطلاقهما من مسلمات يفترضان بوساطتها أن مجرد استخراج الفكر العقدي الإسلامي – ولو في خطوطه العريضة – لا يتم إلا بمحاكاة ما يعرف بالأصول في علم اللاهوت . ولا نستطيع هنا أن نوافقهما على هذا ، لأن ما يريدان تأكيده من اختلاف التكييفين وتباين النظرتين يملي عليهما وعلينا أن نتريث

– ولا سيما في مطالع البحث – في كل ما ندلي به من آراء قابلة للرفض أو للتسليم .

صفحة ١٦

• نعجب أشد العجب لهذا التعارض بين البحث الحر يقوم به فرد واحد والاجماع صادراً عن الأمة ، ونعجب كذلك لوضع الفكر البروتستنتي مع الفكر الإسلامي في سياق واحد . أما أولاً فلأن الإسلام حدد معالم العقيدة في الكتاب والسنّة لا في أقوال المتكلمين ولا الفلاسفة، وأبرزت هذا التحديد أبحاث فردية حرة وموافقات المجتهدين في مختلف العصور على ما علم من الدين بالضرورة ، ووقع عليه الإجماع . وما دام المجمعون يتصفون بصفة الاجتهاد فإن إجماعهم نفسه يرتد – بعد تحليل المسائل والناظرين فيها ومناهجهم في النظر إليها – إلى ضرب من البحث الحر يصدر عن كل منهم على حدة ، فليس كذباً على الفكر الإسلامي القول فيه بخضوع التحديد العقدي للبحث الحر .

وأما الأمر الثاني فمنشأ الخطأ فيه يرتد إلى قرن فكرين مختلفين طبيعة ومنهجاً في سياق واحد يجعلها مندمجين متشابكين بل متحدين أو متماثلين . فإذا لم يخضع التحديد العقدي في الفكر البروتستنتي للبحث الحر فذلك أمر قد يخص هذا الفكر ، ولكنه لا يصدق على الفكر الإسلامي . وإذا كان بين أمهات المصادر الإسلامية إجماع الأئمة المجتهدين فذلك ما لم نجد له مفهوماً صريحاً يعول عليه عند البروتستنتيين .

والحق أن الفقرة هاهنا تدور بكاملها لتؤكد انفراد الفكر الكاثوليكي بالإمامة الدينية العظمى التي تحدد عن طريق الكنيسة معالم العقيدة وحقائق الإيمان . وهذا الانفراد في التحديد العقدي ربما لا يعد مزية للفكر

الكاثوليكي إلا في نظر رجال اللاهوت ، أما الفلاسفة فكانوا ولا يزالون يفضلون النزعات الحرة القابلة دائماً لإعادة النظر فيها ، ولاسيما إذا كانت لا تعارض المدارك المشتركة ، ولا تناقض الفكر المنطقي الواقعي السليم . وتلك – على كل حال – هي مزية الإسلام التي تزداد وضوحاً يوماً بعد يوم وإن غفل عن إدراكها مع الأسف جمهور المتكلمين .

صفحة ١٦

•• الأمر أهون من هذا بكثير ، ومواضع التلاقي بين الإسلام والمسيحية ليست بحاجة – كي تُرى على حقيقتها – إلى طابع النسبية في الجو الإسلامي وحده قياساً على ما للجو المسيحي من منهجية وأصول . فسوف يرى القارئ – من خلال تعقيباتنا كلما لزم الأمر – أن التفاوت المنهجي يتناول اللاهوت وعلم الكلام ، ولا يتناول المسيحية والإسلام ، وأنه – حتى في حال التفاوت الملحوظ – يرجع غالباً إلى شكليات المصطلحات والأسماء لا إلى جواهر الحقائق والمسميات .

صفحة ٢٢

• لفظ « وحده » هنا عجيب جداً . ومتى أراد باحث انفراد شيء ما بخصيصة ما وجب عليه أن يقيم الدليل على ذلك الاختصاص . والفكرة هنا تدور حول تفرد علم اللاهوت بإدراك أبعاد معلومه وعرض هذه الأبعاد على فكر الإنسان ، وبدلاً من أن يقام الدليل على صحة هذا الاختصاص ، يعزى إلى علم الكلام أنه يقوم أيضاً بالدفاعيات – في مدلولها العام – إزاحة للشبهات ورداً على الخصوم . ونسبة هذا إلى علم الكلام توحي بالاشتراك ، وتنفي الانفراد ، ففي هذا المجال تمثلت مزية علم

اللاهوت بوظيفته الإشراقية ، وليس في إدراكه ولا أبعاده ولا في وظيفته الدفاعية .

صفحة ٢٣

• ما دام العقل ، في ضوء الإيمان ، يكسب أصول المعرفة مزيداً من الحياة ، فمن العسير أن نتصور توجه الدفاعيات إلى العقل وحده من غير أن يشع فيه الإيمان . بل في هذا التعبير تناقض واضح .

ويزداد هذا التناقض وضوحاً إذا فسرت الدفاعيات — كما يقول المؤلفان — بما يعرض على العقل من « مسلّمات الوحي » . ذلك بأن تلك المسلّمات هي « العلم اللاهوتي » ، فكيف يقال مع ذلك : إن تلك الأصول المسلمة وليدة المعرفة الطبيعية لا قواعد الإيمان ؟

صفحة ٣٠

• ليس المهم أن نجد في إلحاح المفكرين المسلمين على « الأدلة اليقينية » رغبة في صياغة منطقية قياسية محضة لمسلمات الإيمان ، بل المهم أن نقع — خلال هذه الاستدلالات — على اعتراف واضح بما للعقل من علاقة بالشرع وأحكامه ، والعقيدة وأركانها . والإشادة بالعقل لم تكن — كما يتوهم المستشرقون والباحثون الغربيون عامة — مزية للمعتزلة وحدهم ، كأن غيرهم لم يع قيمتها ، ولم ينزلها منزلتها ، فما يستطيع مفكر مسلم — مهما يعول على النصوص والغيبيات — أن يقاوم وظيفة العقل في استنباط الأدلة واكتساب المعارف . وإنما أتيح للمعتزلة — تبعاً لمنهجهم القائم على العقل أصلاً والنص تبعاً — أن يغلوا في هذا

الميدان غلواً بعيداً ، نراه أبعد نسبياً عن مناخ الإيمان والروح من ابتعاد الأشاعرة مثلاً عن مناخ المنطق والبرهان .

صفحة ٣١

• بل كان لذلك كلّه أعمق الأثر في الإسلام ، عند المعتزلة والأشاعرة على السواء ، فما بدت الحياة الإلهية – كلها ولا بعضها – مجرد غيب لم يوح به ، وإن كان في أقوال بعض المتكلمين أحياناً ما قد يوصل الباحث إلى هذه النتيجة الفاسدة ، لأن القرآن الذي هو مصدر العقيدة عند الجميع أحال الخلق على آثار الخالق ، كما أحالهم على النظر العقلي في الكون والحياة ، ليكتسبوا في آن واحد من هذا وذاك منطقاً إنسانياً أصيلاً يضم إلى صفاء الفطرة سلامة النظرة ، وإلى رسوخ الإيمان قوة التفكير .

ولا ضير أن ينتج عن هذا رد أمهات الحقائق الإيمانية إلى حقائق شبه عقلية – إن لم نقل «عقلية محضة» – شريطة قيام هاتيك الحقائق على ذاك المنطق الإيماني الأصيل ، لا على جدليات لفظية عقيمة ؛ وهكذا لا نجد مجالاً للمقارنة بين الموقف الإسلامي العـــام وموقف أنسلموس في تأييد مسلّمات الإيمان بأسباب ضرورية ، كما لا نجد مجالاً للموازنة بين أصالة الفكر في الجانب الإسلامي وضعف أصالته في الجانب غير الإسلامي الذي يفتقـــر إلى المعرفة العقلية المحضة كلما افتقر إلى ما في الإيمان من نور فائق للطبيعة .

صفحة ٣٢

• ما دامت غاية المتكلمين إزاحة الشبهات عن صدور المؤمنين ،

وتفنيد اعتراضات الخصوم ، توصلاً إلى تقرير العقائد والحجاج عنها ، فلا حرج على المؤمن أن يلتمس من خلال المباحث الكلامية دفاعاً عن ذاته ، وصيانة لإيمانه من كل أذى محتمل ، واعتصاماً بالنص التعليمي الأعظم من بداية البحث حتى نهايته ، ولم يكن شيء من ذلك ليحول دون إدراكه الغيب عملاً بفقه الإيمان ، ومعرفته ما ينطوي عليه ذلك التفقه من حقائق ، فلا حاجة للإلحاح على أن وجه النظر الذي بمقتضاه أكمل علم الكلام مسيرته ظل على ما كان عليه في ذاته جموداً على التقليد . وتحجراً إزاء النصوص .

صفحة ٣٣

• المؤسف في أبحاث المستشرقين أنهم – كما يحلو لهم – يخصصون التعميم ، ويعممون التخصيص . فنحن نعلم مثلاً أنهم يتلقون آراء الغزالي ، حجة الإسلام ، بكثير من التقدير . لكن إعجابهم به شيء وظنهم أنه يمثل الإسلام تمثيلاً كاملاً شيء آخر . من ذلك أن حصر الغزالي النظر في علم الكلام بالضالين والمنحرفين تساهل لا مسوغ له في رأي المحققين ، ما دام علم الكلام مرادفاً للنظر في كتاب الكون كتاب الله المفتوح ، ابتغاء الوصول إلى العقيدة القويمة . ونحن – من غير أن ندين برأي الغزالي في هذا المقام – ربما التمسنا له عذراً في مقالته في كتاب « الاقتصاد » ، من خلال اعتقاده هو وبعض الباحثين بأن مسائل علم الكلام إلى الفلسفة والمنطق أقرب منها إلى حقائق الإيمان . فتساهله – بناء على هذا – يرتد إلى الشكل والأسلوب ، لا إلى الجوهر والحقيقة .

صفحة ٣٤

• ما زلنا نرى أن علم اللاهوت لم ينفرد وحده بكونه جزءاً من التدبير العام المتعلق بنجاة الإنسان ، ولم ينفرد وحده باعتبار العقيدة المقدسة موضوعة لتوجيه اطلاع الإنسان على غايته الفائقة للطبيعة ، وإنما بدت هذه المعاني واضحة في أقوال القديس توما ، على حين اكتنفها شيء من الغموض في آراء الأشاعرة . فهي – إثباتاً ونفياً – لا تلزم علم اللاهوت ولا علم الكلام بوجه عام ، فضلاً على أنها لا تلزم المسيحية والإسلام فيما نطقت به نصوص الإنجيل والقرآن والحق أن مسألة النجاة الأبدية للإنسان من أهم المسائل التي انطوت عليها تعاليم الإسلام ، واعتبار المسألة كلها متعلقة بالتكليف الشرعي تفكير تقليدي أخذ به الأشاعرة ومن لفّ لفهم ، ولكن أحرار المفكرين المسلمين ما زالوا يقاومون هذا التحجر العجيب المخالف لروح الإسلام .

صفحة ٣٨

• إطلاق الحكم هنا بأن «علم الكلام لم يوضع لدفع الإرادة إلى محبّة الله» ، إقحام غير موفق لفكرة غير دقيقة في غضون هذا المقطع سابقه ولاحقه . ذلك بأن التسليم بتصور واحد لعلم الفلسفة وعلم العقائد غير متباينين ، وبتقدير مماثل ولو بصورة تمهيدية للعلوم البشرية ، كان ينبغي أن يؤدي إلى توسيع مدى المقارنة بين مدلول المحبة في كل من المسيحية والإسلام ، بوساطة الأبحاث اللاهوتية العاطفية العفوية في عهد الآباء والأبحاث الكلامية الممتزجة أحياناً بآراء المتصوفة والعارفين وأرباب القلوب . صحيح أن الموقف الأغسطيني الوسيطي لا يفي – على

الصعيد المسيحي – بالمعنى الجامع المشترك للمقارنة المباشرة ، كما أن الموقف الكلامي التقليدي لا يكفي – على الصعيد الإسلامي – لإخراج مدلول المحبة إخراجاً مذهبياً واضحاً . ولا يأذن لهذا السبب نفسه باستكمال خطوات التقارب ، ولكنا – رغبة في تخطيط ما يمكن من معالم الحوار المتبادل – لا نجد بأساً في إلقاء الضوء على نصوص قرآنية ونبوية ترمي بوضوح إلى دفع الإرادة إلى محبة الله ، وهي من الكثرة بحيث لا تفوت الباحثين الموضوعيين المتجردين إذا افترضنا أنها فاتت حقاً جمهرة المتكلمين الأقدمين .

صفحة ٣٨

** إذا سلمنا – بوجه عام – بأن مفهوم كَلْفِن لعلم اللاهوت ومفهوم العلم الدفاعي عند المتكلمين متقاربان ، فليس ضرورياً أن يحملنا هذا على الاعتقاد بتماثل المناخين ، وتشابه الجوين ، في حل المباحث الكلية والجزئية . ومن ذلك مسألة صفة الكلام الإلهية في الكتب المنزلة . فقد يطيب للمذهب البرثي أن يقول في الكتاب المقدس : إنه عمل من الله حر طليق ودعوة مستقلة عن الزمان ، على حين يطيب للمتكلمين المسلمين تعبير آخر عن هذا الموضوع يختلف اختلافاً بيناً ، ذلك بأن الله إذ يتكلم يضمّن وحيه – في نظر الإسلام – أموراً لا يعجز العقل عن إدراكها . فاستقلال الكلام الإلهي عن الزمان لا يعني كشفه عن الغيبيات التي ترتفع فوق مفهوم الزمان ، بينما الحقيقة المتلقاة بالوحي – في نظر المسيحية ، وفي البروتستنتية بالذات – تكشف بوساطة الكلام الإلهي ، أو بوساطة الكلمة ، عن ذات الله وغيبياته من خلال زاوية يعجز العقل عن إدراكها عجزه عن إقامة الدليل عليها . ومن

هنا لم يكن عسيراً على اللاهوتي الكاثوليكي أن يتقبل في هذا المقام مفهوم الكلام والوحي على النحو الذي فسره المذهب البرثي .

صفحة ٤٠

• إن هذه النتيجة صحيحة في نظرنا . فبين المفهومات الكلامية الإسلامية والمفهومات اللاهوتية البروتستنتية تقارب غير قليل ، ولا سيما إذا أخذت بعين الاعتبار آراء اللوثريين المصلحين في رد الإرادة الإنسانية المحدودة إلى المشيئة الإلهية الكبرى الطليقة من كل قيـــد . وكذلك الأمر في تنزيه الله – عند الفريقين – تنزيهاً كاملاً مطلقاً عن مشابهة الحوادث والمخلوقات ، كما يقول القرآن « ليس كمثله شيء » .

صفحة ٤١

• إنا – في الجانب الإسلامي – نرحب بهذه الدعوة المخلصة الحارة إلى اللقاء والحوار ، ما دام يقوم على اعتراف من الدينين العظيمين بأن علم اللاهوت وعلم الكلام علمان منظمان قابلان لأن تتناقلها العقول . ومن المعلوم أن الإسلام لم يكتف بالدعوة إلى هذا الحوار ، بل أقامه على أسس واضحة يلتقي عليها كل دين متقيد بكتاب . ولذلك خص أهل الكتاب بندائهم إلى كلمة سواء . فقال تعالى في سورة آل عمران : « قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم : ألا نعبد إلا الله ، ولا نشرك به شيئاً ، ولا يتخذ بعضُنا بعضاً أرباباً من دون الله ، فإن تولّوا فقولوا اشهدوا بأنا مسلمون» .

صفحة ٤٣

• لم يكن بُدّ من أن يكون الفلاسفة والمتكلمون فئتين متخاصمتين ،

ولم يكن بُدّ من أن يخوض الفلاسفة أحياناً ــ من غير قصد ــ في مسائل إلى الكفر أقرب ، وأن يخوض المتكلمون ــ أحياناً من غير قصد أيضاً ــ في أبحاث تمزق الشرع وتفرق الناس كل التفريق ، كما قال ابن رشد . ولعمري ، تلك كانت وما تزال طبيعة المفكرين في التخاصم والنزاع ، ولا سيما إذا أوتوا مقدرة على الجدل . ومن أجل هذا ، ردّد المصلحون وما ينفكون يرددون أن الإسلام فوق ذلك الركام كله من آراء الفلاسفة وجدل المتكلمين .

والنتيجة من وراء هذا : أن من الخطأ الذي لا يرتضيه الإسلام بحال تصوير الفلسفة الهلنستية ، ممثلة بالفارابي وابن سينا وابن رشد ، على أنها فلسفة الإسلام ، وتصوير علم الكلام على أنه علم العقائد الإسلامية . وإنما تلتمس فلسفة الإسلام العقدية وتصوراته للجانب الإلهي ولعلاقة الإنسان بالخالق وشؤون الحياة الآخرة من خلال الوحي القرآني والثابت الصحيح من سنّة الرسول . فلقد قال النبي الكريم : « تركت فيكم أمرين إن تمسكتم بهما لن تضلوا بعدي أبداً : كتاب الله وسنّتي » .

وذلك لا يمنع ــ بطبيعة الحال ــ الاعتراف بأن بعض الفلاسفة والمتكلمين قد أدوا للإسلام خدمات جلى ، عندما دافعوا عن الحقائق المتلقاة من القرآن والسنّة ، وأيدوا تلك الحقائق بما وسعهم من الأدلة والبراهين .

صفحة ٤٤

• العبارة هنا تنقصها الدقة ، فصحيح أن لكل من الفلسفة وعلم الكلام مسلكاً فكرياً خاصاً ، ولكن التباين بين المسلكين ليس مطلقاً

من جميع الوجوه ، وليس كل منها مكتفياً بذاته اكتفاء تاماً . لأن الفلسفة التي سميت «إسلامية» لم يأذن بطبعها بهذا الطابع إلا ما بينها وبين علم العقائد من روابط وعلاقات ، جاء بعضها من قبيل النصوص الدينية ، على سبيل الإيجاب ، وبعضها الآخر من قبيل الرد والدفاع ، على سبيل السلب . والاصحّ في نظرنا أن يقال : لا مانع أن نتصور العلاقات بين علم الكلام وعلم الفلسفة كالعلاقات بين علم عقدي وعلم فلسفي ، وإن كان لكل منها صعيده الخاص ، ومسلكه الفكري المستقل .

صفحه ٤٥

• من الطبيعي أن ينظر جلسون هذه النظرة إلى الفلسفة المسيحية ، مهما كان التمييز واضحاً بين العمل الفلسفي والعمل اللاهوتي المحض ، لأن علم اللاهوت ترك من الآثار الفكرية في الفلسفة المسيحية ما يكاد يسلبها مجالها المستقلّ . ومن هنا لم يكن عسيراً إيجاد رابطة بين رأي جلسون الذي يجعل اللاهوتيين مخرجين للفلسفة المسيحية وبين رأي بونا فنتورا الذي لم يعترف للفلسفة بمجالها المستقل الخاص . والطريف في هذه المسألة – من وجهة نظرنا نحن – أن ما يصدق على الفلسفة المسيحية من تأثير علم اللاهوت فيها ، يصدق أيضاً على الفلسفة الإسلامية من تأثير علم الكلام فيها ، وتصوُّر المشكلة – على غير هذا النحو ، وبغير هذه الأضواء هنا وهناك – لا يخلو من التعسف ، إذ لا معنى لقرن الفلسفة تارة بالإسلام وأخرى بالمسيحية إلا تأثر هذه وتلك بالعلم العقدي الذي تناول الجانب الفكري الديني في كل من الدينين .

صفحة ٤٦

• نعود مرة أخرى هنا لنقول : إن ما يصدق على الفلسفة المسيحية

يصدق مبدئياً على الفلسفة الإسلامية . فكما أن الفلسفة المسماة « بالمسيحية » لم تستو فيما جاءت عليه من أصول إلا بعد تعزيز الوحي للعقل ، فكذلك الفلسفة المسماة « بالإسلامية » لم تستو فيما أتت عليه من مناهج إلا بعد اتصالها بالجو الديني واستمدادها الكثير من نصوصه . وليس ضرورياً أن يمثل الفلاسفة المسيحيون عقيدة المسيحية ، ولا الفلاسفة المسلمون عقيدة الإسلام ، لأن الوحي هنا وهناك ينبغي أن يظل فوق ذاك الركام .

صفحة ٤٦

• أما أن الفلسفة المسماة « بالإسلامية » مستلهمة من الفلسفة الهلنستية ، بنزعتها الأرسطية والأفلاطونية المحدثة ، فذلك أمر لا يرقى اليه الشك ، وأما أنها لم تتحدث في جانبها الإلهي حديثاً واضحاً عن الله خالقـاً ، فذلك أيضاً أمر صحيح لا ريب فيه ، ولكن المقارنة بين إغفالها لهذا الجانب وبين إثبات القرآن له ، عن طريق عودة القرآن إلى ميتافيزيقا سفر الخروج ، مقارنة غير صحيحة ولا سليمة ، فان النصوص القرآنية الموضحة للجانب الإلهي ، ولمعاني الربوبية والخلق وإحداث العالم ، أكثر من أن تحصى ، وأصرح من أن تنكر ، فلا حاجة بالقرآن — بعد طريقته المستقلة في إثبات هذه الحقائق — إلى العودة إلى أي سفر من الأسفار ، ولا سيما سفر الخروج الذي كان فيه الحديث عابراً عن الله خالقاً ، ولم يشتمل على الحقائق الفاصلة بين الله وخلقه فصلاً تاماً ينزه الله عن شبه الحوادث والمخلوقات .

وكذلك يقال في الحقيقة العقلية المتعلقة بحشر الأجساد . فللقرآن فيها مفهوم أصيل لا يمكن مقارنته بحال بما بين أيدينا من نصوص الكتاب المقدس . ولغة القرآن في تقرير هذه الحقيقة تعتمد على الدلائل الحسية

والبراهين العقلية ، اعتمادها على المنطق الفطري الإنساني الذي نلمحه مثلاً بوضوح تام في مثل قوله تعالى في أواخر سورة « يس » : « وضرب لنا مثلاً ونسي خلقه ، قال : من يحيي العظام وهي رميم ؟ قل : يحييها الذي أنشأها أول مرة ، وهو بكل خلق عليم : الذي جعل لكم من الشجر الأخضر ناراً فإذا أنتم منه توقدون . أوليس الذي خلق السماوات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم ؟ بلى وهو الخلاّق العليم . إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون . فسبحان الذي بيده ملكوت كل شيء وإليه ترجعون » .

والحق أن في عبارة المؤلفين الفاضلين هنا تساهلاً غير متوقع منهما ، خصوصاً وهما يعرضان لهذه الحقائق الدينية الكبرى من غير أن يحيلا القراء والباحثين على شيء من النصوص .

صفحة ٤٨

• المراد من « الإسلام الرسمي » — في هذا التعبير الاستشراقي — إسلام أهل السنّة والجماعة ، الذين هم في نظر المؤرخين جمهور المسلمين. وسيتكرر هذا التعبير ، فلا حاجة لتوضيحه فيما سيأتي . وموقف أهل السنّة والجماعة من الفلاسفة الهلنستيين منطقي له كثير من المسوغات ، فقد داخلت الآراء الأفلاطونية والأرسطية فلسفتهم بصورة أساسية ، فلا بُدّ من الحذر الشديد فيما يقبل أو يرفض من ذاك المزيج الذي يفقد كثيراً من الأصالة الدينية والعقدية . وفي ضوء هذه التحفظات ، لا بأس باقتراح جلسون تسمية هذه الفلسفة « بالعربية » ، بدلاً من « الإسلامية » ولو تأثرت بالإسلام تأثراً غير قليل .

صفحة ٤٩

• لا بُدّ من تليين العبارة هنا ، فهي شديدة الصلابة ، بالغة من القسوة منتهاها . إنا نسلم بأن أولئك الفلاسفة تناولوا عقائد الإسلام من خلال ظواهرها . ليزيدوا تفكيرهم غنى وثراء ، وقد دلّت على هذا مناهجهم في البحث والنظر . ولكنا لا نجد ضرورة للتسليم بأنهم لم يقولوا قولاً واحداً يعزّز العقل بالإيمان . وإلا لتصورناهم ملاحدة لا يؤمنون بشيء ولا يكتفون بانتفاء الإيمان بل ينكرون العلاقة بين العمل النفسي الذي هو فعل الإيمان وبين العمل الفكري الذي هو فعل العقـــل . ونحسب أن انتفاء تمثيلهم لفلسفة الإسلام الأصيلة لا يستلزم حتّماً انتفاء تمثيلهم لضرب من الفلسفة متأثر بالإسلام ، وبمنهج الإسلام في تعزيز العقل بالإيمان .

وإنما أوقع المؤلفين الفاضلين في هذا التصور الخاطئ إصرارهما على الاعتقاد بأن علم اللاهوت هو وحده الذي يوضح علاقة العقل بالايمان، ويهدي العقل في ضوء الإيمان . وقد بينا أكثر من مرة ، في تعقيباتنا ، فساد هذا التصور ، فوجب الآن التنبيه والتنويه ، من غير ما حاجة إلى تفصيل ولا استطراد .

صفحة ٤٩

•• مرة أخرى نحتاج إلى تليين العبارة والتخفيف من صلابتها . إن الفلاسفة اضطروا أحياناً إلى التماس التلاقي بين سياقهم الفكري والتعليم القرآني ، فلما أعجزهم الأمر ، تبعاً لمناهجهم في البحث ، حملوا القرآن من الدلالات والإيماءات والرموز ما ودوا لو يحمله حقيقـــة وابتداء . وكانوا بصنيعهم هذا يؤثرون أن يحولوا الدلالة القرآنية إلى

معان ومفهومات متبادرة بل ظاهرة كما يسميها الأصوليون – فإن جاز القول بعد هذا بمحاولات منهم لإنقاذ ظاهر القرآن بزعمهم ، فلا يجوز القول مطلقاً – وبدون مقدمات صحيحة – بأنهم لم يحفلوا به أو كادوا لا يحفلون به . وإنما الأسلم هاهنا أن يقال : إنهم ألجئوا إلى تضمين القرآن نتائجهم الفلسفية خالعين عليها معاني باطنية عدوها حقيقة ، بدلاً من أن يعدوها – كما نظر إليها البلاغيون – مجازية أو استعارية .

صفحة ٥١

• هذا التأكيد الملحاح على أن الغرب المسيحي قد أوضح طبيعة العلاقات بين العقل والإيمان ، من خلال وعيه الكامل « لميتافيزيقا سفر الخروج » ، أمر يدعو إلى الشك في نظرنا ، وبدلاً من أن يقيم المؤلفان عليه الدليل يكتفيان بافتراضه حقيقة مسلماً بها . والنتيجة الفاسدة التي يودان التوصل إليها إنما هي التقليل أو التوهين من تأثير القرآن في المعارف العقلية المتعلقة بالله واحداً وخالقاً .

إن البحث العلمي الموضوعي لا ينكر استقاء الفلاسفة الشرقيين ، لدى اطلاعهم على كتاب « الخير المحض » لبرقلس ، مفهوم الله الخالق الذي ظنوه مفهوماً أرسطياً ، مع أنه في النص اليوناني مفهوم الله الواحد قبل التعريب ، ولكن الدارس المحقق لا بدّ أن يتساءل : ألم تكن رغبة أولئك الفلاسفة في التوفيق بين تلك النصوص والمسلمات القرآنية هي التي حملتهم على الميل إلى مفهوم الله الخالق بدلاً من مفهوم الله الواحد ؟ أوليس ذلك لا يحتمل النقض دليلاً يؤكد اعتمادهم الأساسي حدود القرآن واصطلاحاته في صفات الله وأسمائه الحسنى ؟ فما بال المؤلفين الفاضلين لا يكفان عن ترديد عبارات تومىء إلى استخفاف الفلاسفة

الشرقيين بمعنى القرآن الحقيقي ، إثباتاً لقضاياهم ومسائلهم الفكرية التقليدية ؟

صفحة ٥٢

• إن كانت الغيبيات – لكي تكون غيبيات – لا بُدّ أن ترادف حتماً العقيدة المسيحية في التثليث والتجسد والفداء ، فليس غريباً أن تخلو منها عقائد الإسلام . ولكن مفهوم الغيب – على التحقيق – ليس محصوراً في ذلك الضرب من المسائل التي يستعصي حل رموزها على العاديين من الناس استعصاءه على الفلاسفة واللاهوتيين ، بل يدخل في ذلك المفهوم مسائل أخرى تتعلق بذات الله وصفاته والحياة الآخرة وما فيها من نعيم وعذاب ، ففي مثلها امتدح القرآن المؤمنين بالغيب ، كما في أوائل سورة البقرة « الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون » . وأصول تلك المسائل كلها – مهما تتعلق بعالم الغيب – واضحة أقيم الدليل العقلي على صحة مدلولها العام ، وإنما الخلاف بعد ذلك في بعض فروعها المتشعبة عنها ، هل تخضع للتفسير العقلي البحت أم لا ؟

وإنما يرتد ذلك كله إلى وضوح العقيدة في الإسلام ، ونحن نؤثر التعبير « بالوضوح » على التعبير « بالبساطة » أو « بالسذاجة » ، ولو وردت الإشارة إليها في بعض آراء المعاصرين وفي طليعتهم الشيخ محمد عبده .

صفحة ٥٦

• لقد كان طبيعياً أن ينبذ المتكلمون – وهم يدافعون عن عقائد الإسلام – كل فكرة فلسفية تخالف السنّة ، أو تعارض ما علم من

الدين ضرورة ، كما كان طبيعياً أن يتبنوا كل رأي فلسفي يمكن استخدامه في إثبات نظرياتهم ، لأنهم — وإن لم يمثلوا وجه الإسلام الصريح في القضايا العقدية — كانوا مسلمين بصحة المسائل الإيمانية التي جاء بها كتاب الله وسنّة رسوله ، فمثلهم في هذا كمثل اللاهوتيين المسيحيين عندما عادوا إلى نظرات فلسفية سابقة ، ثم اعتبروها فلسفة مسيحية أصلاً ونظراً .

صفحة ٥٦

** لقب « الانتهازية » اصطلاح فلسفي كلامي يقابل الاصطلاح Occasionalisme . فهو مجرد هاهنا عن مفهومه الخلقي الذي نستعمله اليوم ، ونطلقه على الوصوليين . وإنما لحق بالباقلاني هذا اللقب ، لقوله بالحقيقة الواحدة التي بها تقوم الحوادث ، ونفيه العلل الوساطية ، وإلحاحه على معنى الإنفصالية المطلقة الذي بمقتضاه يقع كل شيء بأمر الله لحظة بعد لحظة .

صفحة ٦٤

* مما يلفت النظر فيما يطلق المؤلفان من أحكام أنهما يخلطان بين المسائل التي توجه إلى العوام والمسائل التي تلقى إلى الخواص طبيعة ومنهجاً . فالسمعيات — كما يتوهمان — لا أهمية لها إلا عند العوام ، كأن باحثاً كالرازي في « المحصَّل » أو باحثاً كالجرجاني في « المواقف » لم يعرضا لطبيعة المركب البشري ، ولم يناقشا آراء الفلاسفة في « المعاد الروحاني » ، إلا بعودتهما المستمرة إلى الآراء المعزوة إلى أفلاطون وأرسطو في النفس البشرية . وذلك وهم بعيد ، فإن الرازي والجرجاني وغيرهما

أيضاً عرفوا كيف يمزجون تلك الآراء الفلسفية القديمة بما بدا لهم منسجماً مع السمعيات الصحيحة ، وهي في كتب الحديث والأثر أكثر مما يتصور الباحثون الذين يجهلونها جهلاً تاماً .

وذلك لا يعني أنا نرفض القول بوضع بعض الأحاديث في هـذا المجال ، لأن أسباب الوضع في مثله معروفة مشهورة ، وهي موجهة إلى العوام بلا ريب ، ولكنا لو اكتفينا بالكتب الستة الصحيحة : صحيح البخاري وصحيح مسلم وسنن الترمذي وسنن النسائي وسنن أبي داوود وسنن ابن ماجه ، لوجدنا فيها معلومات دقيقة عن حشر الأجساد ، والجنة والنار ، وشؤون الآخرة ، ولا سيما في الفصول المفردة للقيامة والفتن والملاحم والرقاق ، ومعظمها مذكور في كتب المتكلمين ، المتقدمين منهم والمتأخرين .

صفحة ٦٤

•• قولهما « لا نجد في الإسلام مقابلاً للمفهومات ... الخ » يخلو من المنهج العلمي السليم . فما ذنب الإسلام أولاً فيما نسب إلى الكلام أو المتكلمين من غموض في المفهومات الفلسفية واللاهوتية ؟ بل ما ذنب المتكلمين أنفسهم ان لم يسلموا بالحكمة الثلاثية المراتب التي أقام بعضهم الدليل على فسادها ؟ أليس بديهياً أن يكون لكل من العلمين ، علم الكلام وعلم اللاهوت ، طبيعة مستقلة ومنهج أصيل ؟ أو لم يستطع علم الكلام – رغم رمينا إياه بالقصور عن إدراك روح الإسلام كاملة – أن يضطلع إلى ذاته كل عمل يقوم به الفكر الفلسفي بعـد اعترافه بشرعيته ؟

أما هذا الطابع الفائق للطبيعة فما يبرح المؤلفان يباهيان به في موضعه

المناسب وفي موضعه غير المناسب أحياناً ، ليؤكدا انفراد اللاهوت بالإدراك العقلي الذي يشع فيه الإيمان ، وقد اضطررنا إلى التعليق أكثر من مرة بما يثبت أن هذا ليس موجوداً في الإسلام وحسب ، بل هو فيه أوضح منه وآصل في سائر الملل والأديان .

لم تبق إلا مشكلة خضوع العلم المتعلق باللاهوت للعلم الذي يتمتع به أهل السعادة ، وهي مشكلة قد نسلم مبدئياً بأنها مسيحية الطابع ، بمعنى أن اللاهوتيين أكثروا من البحث في ضوئها ، ولكن لا شيء يثبت حرمان الفكر الإسلامي منها حتى من خلال نصوصه السمعية التي بحسب المؤلفان أنها لا توجه إلا للعوام ، ولا أدل على ذلك من لفظ الرضوان يتكرر في القرآن على أنه الفوز العظيم لأهل السعادة ، كما في قوله في سورة التوبة : « وعد الله المؤمنين والمؤمنات جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها ومساكن طيبة في جنات عدن ، ورضوان من الله أكبر ، ذلك هو الفوز العظيم » . ومن ذلك الحديث الصحيح الذي رواه مسلم : « يقول الله لعباده السعداء يوم القيامة : يا عبادي هل رضيتم ؟ فيقولون : يا ربنا ومالنا لا نرضى . فيقول : أوَما تريدون أفضل من ذلك ؟ فيقولون : وما أفضل من ذلك يا ربنا وقد أعطيتنا ما لم تعط أحداً من عبادك ؟ فيقول : أُحل عليكم رضواني فلا أسخط عليكم بعده أبداً » .

ولو أن المؤلفين قالا : « لا نجد في علم الكلام » بدلاً من قولهما « لا نجد في الإسلام كذا وكذا » لمررنا بالعبارة كما مررنا بغيرها مرور الكرام ، ولكن تعميم الصياغة بهذه الألفاظ يخلو – كما قلنا – من المنهج العلمي السليم .

صفحة ٦٨

• لا ريب أن مفهوم الإيمان في الإسلام لا يتوافق توافقاً تاماً مع

مفهوم الإيمان في المسيحية . ولكن الصورة التي طرحت عليها مسألة الإيمان في الإسلام ، في مؤلفات الفقهاء والمتكلمين — وان استمدت صياغتها من القرآن مأخوذاً بما هو عليه — لم تكن غامضة كما يتصور المؤلفان في تحديد شروط الإيمان أو توضيح الصفات التي لا بُدّ أن يتحلى بها الإنسان ليكون في عداد « المؤمنين الخلص » . وما دام الإسلام ديناً مركزاً على الإيمان ، وما دام الإنسان يدرك أنه مؤمن عندما يرى ذاته تجاه ربه ، فإن هذا التوجه المتواصل إلى « شهادة أن لا إله إلا الله » قد حددت أحكامه ، وأوضحت أطره أمام الغيب المحجوب المنطوي على إثبات الله واحداً ورباً ، مهما أرجئ البحث في كتب الكلام في تحديد تلك الأطر والأحكام .

صفحة ٧٣

• مسألة المحبة ليست مجهولة في الإسلام ، وإنما اختلفت صياغتها الأساسية عن صياغتها المنهجية في المسيحية ، وليس من المنطق في شيء أن ننفي المحبة في الإسلام لأن معانيها لم تصغ على طريقة اللاهوتيين الذين ضخموا نصوصاً قليلة فيها ثم أدخلوا عليها شروحاتهم الإنسانية وطبعوا الإيمان بها طابعاً منهجياً ، بل جعلوها ركيزة أولى في بنية الإيمان المسيحي . ولقد كان في وسع المتكلمين — لو انتبهوا إلى وفرة النصوص الإسلامية في المحبة قرآناً وحديثاً — أن يركزوا مفهوم الإيمان على المحبة دون حاجة إلى التفلسف فيها ، لأنها من الوضوح بحيث تستلهم استلهاماً فطرياً أبعد ما يكون عن المصطلحات النظرية الجافة . حتى القول بأن النجاة في الإيمان وحده يمضي بالباحث في نهاية المطاف إلى الاعتراف بأن حب الله ، لا الخوف من ناره ولا الرغبة في جنته ، هو الباعث النفسي الأساسي على طلب النجاة « يوم لا ينفع مال ولا بنون إلا من

أتى الله بقلب سليم» .

ولعل الفرق الأساسي بين مفهومي المحبة في المسيحية والإسلام أن فكرة المشاكلة بين الخالق والمخلوق واردة في اللاهوت المسيحي على حين يستبعد علم الكلام كل صور هذه المشاكلة ، التي تعارض المبدأ القرآني القائل «ليس كمثله شيء» . ومن هنا ارتبط مدلول المحبة إسلامياً بمدلول الجهاد ، وانتقل من الإطار الفردي الخاص إلى الإطار الاجتماعي العام ، كما في قوله تعالى في سورة التوبة «قل إن كان آباؤكم وأبناؤكم وإخوانكم وأزواجكم وعشيرتكم وأموال اقترفتموها وتجارة تخشون تخشون كسادها ومساكن ترضونها أحب إليكم من الله ورسوله وجهاد في سبيله فتربصوا حتى يأتي الله بأمره ، والله لا يهدي القوم الفاسقين» .

صفحة ٧٤

• مما يؤسف له أن علماء الكلام لم يعالجوا معالجة كافية مسألة العلاقات بين الفكر والإرادة في فعل الإيمان ، بل شغلوا أنفسهم بتحديد الحكم الشرعي المتعلق بالمؤمن أمام الله والناس . ونزداد أسفاً على موقفهم هذا إذا ما قارناه بما ورد في القرآن من نصوص تميز بوضوح بين مضمون الإيمان وفعله ، وبين فعل الإيمان وملكته : ففي سورة البقرة مثلاً نموذج للمنافق الذي آمن لسانه ولم يؤمن قلبه ففقد بهذا التناقض جوهر الإيمان وملكته النفسية ، مصداقاً لقوله تعالى : «ومن الناس من يعجبك قوله في الحياة الدنيا ويشهد الله على ما في قلبه ، وهو ألد الخصام . وإذا تولى سعى في الأرض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل ، والله لا يحب الفساد . وإذا قيل له اتق الله أخذته العزة بالإثم ، فحسبه جهنم ، وبئس المهاد» .

فهاهنا يلاحظ بوضوح أن التعبير القرآني اتسع لمفهوم الملكة اتساعاً

لا غموض فيه . فمن لم يكتسب الفضائل بتكرار الأفعال لم يجد حلاوة الإيمان ، ومن جعل الإيمان مظهراً شكلياً تناقضه الأفعال عد منافقاً ، بل كان ألد الخصام . والمهم أن الإيمان بلا عمل لا خير فيه بعد أن فقد جوهره الأصيل . وفي هذا يقول القرآن أيضاً : « يا أيها الذين آمنوا لم تقولون ما لا تفعلون ؟ كبر مقتاً عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون » .

على أن المؤلفين الفاضلين يكرران هنا أن وضوح مفهوم الملكة ينبغي أن يؤخذ على الصعيد الفائق للطبيعة ، من خلال ما يكفله الله وحده للمؤمن ، وما يلقيه في باطنه إلهاماً . وقد نبهنا أكثر من مرة إلى أن اختلاف المناخين في نظرة الدينين إلى فعل الإيمان لا ينبغي أن يحول دون تفرقة كل منهما على صعيده الخاص بين شكل الإيمان وحقيقته ، وبين صورته وملكته ، وبين جموده وحركته . وإن ذلك ليؤكد أن المفهوم الإسلامي السيكولوجي لم يعجز عن تصور الإيمان ملكة ما دام قد دعا إلى الإخلاص في العبادة . أما المتكلمون فلا يضيرنا في شيء أن يتمثل عجزهم في ميتافيزيقاهم أو في سيكولوجيتهم لدى تصور حقيقة الإيمان .

صفحة ٧٨

• لعل غرض القرآن من الحديث عن عالم الذر تأكيد الحقيقة القائلة : إن الإنسان متدين بالطبع ، في مقابل الحقيقة الأخرى : إن الإنسان مدني بالطبع . وذلك ما يقصده غالباً أبو حنيفة من وصفه جذوة الإيمان الأولى بامتناعها على التغير ، وتوحدها لدى الجميع . فلو ترك كل إنسان لنفسه لهيمنت عليه نزعة الإيمان فشهد بالله رباً وخالقاً .

صفحة ٧٩

• ما تزال الفكرة التي تعاود المؤلفين تتكرر بصور مختلفة ، ثم تؤول

إلى أن الإيمان الإسلامي لم يكن إيماناً فائقاً للطبيعة بحد ذاته ، على النحو الذي عرفته المسيحية . ولست أدري لم لا ينتبه المؤلفان الفاضلان إلى مزية التصور الإسلامي في هذه المسألة . فهو ينزع إلى البساطة الخالية من التعقيد في تقبل حقيقة الإيمان . ولذلك يحكم فيه ببطلان الإيمان بالتقليد، حين لم ينبع من القلب . ولم يفض من الفطرة ، ولم يقم عليه الدليل .

صفحة ٨٤

• ليس ضرورياً أن نعيد هنا ما أسلفناه من انبناء الإيمان في الإسلام كانبنائه في المسيحية على المحبة . وإن اختلف التعبير عن هذه الحقيقة في هذا الدين أو ذاك ، وإنما نود الآن أن نشير إلى زاويتين جديدتين ، إحداهما أن معرفة المؤمن لله واضحة في الإسلام يكوّنها من كتاب الله المفتوح ، من الكون المنظم المحكم الدال على آثار رحمة الله ، بينما يعرف المؤمن ربه في المسيحية معرفة غامضة مهما يشترك في العلم الإلهي ، ومهما يصبح الإيمان فيه شيئاً هو الله من بعض الوجوه . أما الزاوية الأخرى فتتلخص في أن الشروع في الحياة الأبدية ليس في المسيحية أوضح منه في الإسلام ، فلقد ربط الإسلام بين الدنيا والآخرة رباطاً لا ينفصم ، فبات فيه معنى الإيمان قائماً على أن الدنيا مزرعة للآخرة ، وأن الجنة موجودة مخلوقة أعدت للمتقين ، كما ورد في عدد من آيات القرآن .

صفحة ٨٥

• يرتكب المؤلفان هنا خطأ مزدوجاً ، أما أولاً فقد تصوروا الحياة الأبدية في الإسلام على غير حقيقتها ، حين جردا الإيمان المتكفل بها من

مفهوم المحبة ، وقد أوضحنا فساد هذا التصور في طائفة من تعقيباتنا ، وأما ثانياً فلأن رؤية الله — وإن تك في الإسلام هي الثواب الأعظم لا محالة — لا تكفل للمتقين في نظرهما سعادة مباشرة إذ يعتقدان أن تلك السعادة لا تتم إلا إذا كانت مشاركة في حياة الله ، وإدراكاً مباشراً للذات الإلهية ، وهكذا ينفيان أن تكون الرؤيـــة الإسلامية مسعدة ، لأن مفهومها لا يعادل المفهوم المسيحي . ونحن — رغم نفينا هذا التعادل بين المفهومين — لا نجد مسوغاً لقصر الاسعاد على الرؤية المسيحية ، ونرى أن مجرد الاعتراف بأن رؤية الله هي الثواب الأعظم في الآخرة يؤكد أن قمة السعادة في الإسلام لا تكون إلا ـ لوجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة . وإذا كانت الرؤية المسعدة في تعاليم الكنائس الأرثوذكسية قاصرة عن إدراك الذات الإلهية ، ولم يحل ذلك دون انبناء تعاليمها على المحبة ودون وصف الرؤية عندها بالمسعدة ، فبأي برهان نجرد الإيمان الإسلامي من مفهوم المحبة ونجرد الرؤية الإسلامية من مفهوم الإسعاد ، رغم كثرة النصوص في هذين الموضوعين كما شرحهما أرباب القلوب في الإسلام ، لا أهل المنطق والكلام ؟

صفحة ٨٧

• إن النظر في نتائج المقدمات السابقة يوصلنا حتماً إلى اشتراط الإيمان للعالم بالعقائد ، وتلك مسألة بديهية ، لأن مثل هذا العالم يبحث في شؤون الإيمان ، فلا بُدّ أن يستجمع صفات المؤمنين الكاملين ، وإلا جاء بحثه خالياً من نور المعرفة ، غامضاً مضطرباً . ولقد قالوا وصدقوا : فاقد الشيء لا يعطيه . بيد أن اشتراط الإيمان لمثل هذا الباحث لا يعني تحريم الحوار في أمور الإيمان مع الكافرين ، أو بصورة عامة مع غير المسلمين ، لأن القرآن لم يكتف بإباحة هذا الحوار ، بل دعا إليه وشجع عليـــه

ووضع له المبادئ والأصول . وحسبنا برهاناً الآية التي أشرنا إليها سابقاً في سورة آل عمران : « قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ألا نعبد إلا الله ، ولا نشرك به شيئاً ، ولا يتخذ بعضنا بعضاً أرباباً من دون الله ، فإن تولوا فقولوا اشهدوا بأنا مسلمون » .

وقد يلاحظ هنا – من خلال الآية نفسها – أن انفتاح الإسلام على الحوار في شؤون الإيمان يتجه إلى أهل الكتاب ، وأتباع الأديان السماوية ، ولا ريب أن هذا مقصود لذاته ، فإن لأهل الكتاب عقيدة تنبع من الوحي الإلهي ، وهذا المعنى وحده كاف للعناية بمناظرتهم ، ومجادلتهم بالتي هي أحسن ، وتخصيصهم بالمودة والتعاطف ، كما قال تعالى : « ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن – إلا الذين ظلموا منهم – وقولوا آمنا بالذي أنزل إلينا وأنزل إليكم ، وإلهنا وإلهكم واحد ، ونحن له مسلمون » .

أما الكافرون من غير أهل الكتاب فالقرآن كله – ولا سيما في أوائل سوره المكية – حاورهم وجادلهم وقرّب إليهم براهينه وحججه على وحدانية الله وإثبات البعث والنشور . وما يزال العلماء المحققون يؤكدون أن دعوة الكافرين إلى الإيمان عن طريق الحوار أعظم قربة إلى الله ، مصداقاً لقول النبي الكريم : « لأن يهدي الله بك رجلاً واحداً خير لك من الدنيا وما فيها » .

فتعميم القول بأن « مناظرة الكافرين في أمور الإيمان محرمة » كلام واه لا يستند إلى دليل . والصواب أن يقال : إن الإسلام يشترط الإيمان للباحث في شؤون العقيدة ، ويعنى بالدرجة الأولى بتوجيه الحوار إلى أتباع الكتب السماوية ، ويؤثر أن يجد الإنسان الحقيقة من طريق البرهان ، الذي يشع عليه الوحي والإيمان .

صفحة ٩٠

* مزية الإسلام الكبرى في وصف الحياة الآخرة التفرقة الواضحة بين عالم الغيب وعالم الشهادة . فالله وحده هو علام الغيوب ، ومن تلك الغيوب شؤون الآخرة التي لا تقاس بحال على شؤون الدنيا : ويستوي في إدراك هذه المزية الأشاعرة والمعتزلة والصوفية وجميع الفرق الإسلامية ، فكلهم يعترفون بأن للغيبيات طريقاً واحداً هو النقل الصحيح ، بل المتواتر قرآناً وسنة على رأي المحققين .

وقد يستغرب هذا الحكم إذا أطلق حتى على المعتزلة ، لما عرف من تعويلهم على العقليات في مناهج بحثهم ، ولكن المعتزلة أنفسهم – رغم تفسيرهم العقلي للأخرويات – اضطروا إلى رد كثير من حقائقها إلى السمعيات ، لأنهم أدركوا ان حقائق الآخرة لا تقاس من كل وجه على مظاهر الدنيا . ومن هنا اعترف المؤلفان بأن المعتزلة ردوا الأخرويات « إلى أقل عدد ممكن ، وأنهم حاولوا جهد المستطاع أن يجعلوها عقلية » . وذلك يعني أن بعض تلك الأخرويات – على الأقل – أفلتت من التعليلات العقلية . وذلك بالضبط كان موقف سائر الفرق الإسلامية ، إذا اكتفينا ببحث جوهر القضية ، وإنما اختلف أسلوب التعبير عن التفرقة بين ما يعلل تعليلاً منطقياً عقلياً محضاً ، وما يعلل تعليلاً دينياً روحياً غير بعيد عن موافقة المعقول . ويمكننا بصورة عامة أن نقول بلسان جميع المسلمين في كل زمان ومكان : إن ما جاءت به النقول ، من المبادئ والأصول ، لا يعارض قط المنطقي والمعقول .

ولا ريب أن غلو المعتزلة في الجانب العقلي – ليس في شؤون الآخرة وحدها بل في جميع الشؤون – يجعل تصورهم للأخرويات أقل وضوحاً من تصور الأشاعرة الذين استشفوا من خلال النص المنقول المعنى الحقيقي الذي ينطوي عليه . وعلى ذلك ، لا يخلو تعبير المؤلفين

هنا من التساهل الذي نحسبه غير مقصود ، حين حكما بأن « تعـاليم الآخرة خاصة أفلتت من التعليلات العقلية » .

ولئن كان هذا الموقف الإسلامي المعتدل – حتى في الأخرويات – قد اشتمل على شيء من « السرية » ، أو على حقائق دينية تفلت من التفسير العقلي ، فما عسى أن يقول الباحثان الفاضلان فيما انطوت عليه المسيحية – حتى قبل الأخرويات ، بل حتى في صميم المعتقدات – من غيوب وأسرار تسلم تسليماً عن طريق الإيمان ، بينما يظل تعليلها العقلي من الصعوبة بمكان ؟

صفحة ٩٢

• أوضحنا في الحاشية السابقة تفرقة الإسلام بين عالم الغيب وعالم الشهادة ، وبينا الأسباب الوجيهة التي تمنع من صياغة الغيبيات على قياس حياتنا الدنيا . فالمقاييس بين شؤون الدنيا والآخرة لا يعقل أن تتشابه ، فضلاً على أن تتماثل . وقد كرر الباحثان هذه الفكرة في مواضع كثيرة ، وألجآنا إلى التعقيب عليها أكثر من مرة ، فلا حاجة إلى التكرار .

صفحة ٩٧

• لا أستطيع أن أتصور المؤلفين الفاضلين جادين حقاً فيما قد يرمي إليه قولهما العجيب : ليس لفظ « العقل اصطلاحاً قرآنياً » . ذلك بأن القراءة العجلى لهذه العبارة ربما أوهمت غير المختص – بل المختص أحياناً – أن الجانب العقلي في القرآن مفقود تماماً فقدانه في الكتاب المقدس ، بعهديه القديم والجديد . وقد بات هذا الأمر بديهياً في الإسلام ، فلولا الأبحاث اللاهوتية التي ضخمت الجانب العقلي في

المسيحية مثلاً لوسعنا أن نقول : إن لفظ « العقل » ليس اصطلاحاً وارداً في الكتاب المقدس ، بل لم ترد مشتقات هذا اللفظ ، وما كان منطقياً أن ترد في دين يقوم أساسياً على الغيبيات والأمور الفائقة للطبيعة . ولو قارنا هذا الموقف المسيحي بالموقف الإسلامي ، لرأينا مشتقات العقل الدالة على الحركة الفكرية والداعية إلى الاستدلال والنظر قد وردت في القرآن أكثر من ثلاثين مرة في مثل قوله تعالى « لعلهم يعقلون » وقوله « إن في ذلك لآيات لقوم يعقلون » ، كما ورد في مشتقات من لفظ « الفكر » في طائفة من الآيات « لعلكم تتفكرون » أو « إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون » . وإليك مثالاً قرآنياً تتضح منه هذه النزعة العقلية الفكرية في النظر إلى آيات الكون والاستدلال على قدرة الله العلي العظيم « إن في خلق السماوات والأرض ، واختلاف الليل والنهار ، والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس ، وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة ، وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض ، لآيات لقوم يعقلون » .

ومع أن اصطلاح « العقل » نفسه بهذه التسمية اللفظية غير وارد في القرآن ، فقد عوضته مرادفات أخرى عبّر عنها تعبيرات جمالية أدبية أحلى وقعاً في الأسماع من لفظ « العقل » و « العقول » . من ذلك لفظ « القلب » الذي يرادف عند العرب « العقل » كما في قوله تعالى « إن في ذلك لذكرى لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد » . ومما يؤكد أن القلب عند العرب هو مركز التفكير لا مركز الانفعال قوله تعالى « لهم قلوب لا يفقهون بها » ، وذلك أن الفقه هو الفهم العقلي الدقيق وليس التأثر الانفعالي العابر السريع . ومن ذلك قوله تعالى « إن في ذلك لآيات لأولي الألباب » ، أي أصحاب العقول ، وقوله تعالى « إن في ذلك لآيات لأولي النهى » جمع نهية – بضم النون وتسكين الهاء – أي العقل كما قال جمهور المفسرين واللغويين .

وفي اعتقادي أن أصحاب نظرية «الفيض» ، المنطبعة إلى حد ما بالتشيع ، قد صدروا عن الآيات التي أشرنا إليها لما طاب لهم أن يوحدوا – كما يذكر المؤلفان في الأسطر التالية – بين معاني العقل والقلب . أما إدراجهم «الروح» في هذا السياق نفسه فلا دليل عليه لا نقلاً ولا عقلاً ، لأن للروح في الإسلام ماهية أخرى تختلف اختلافاً تاماً عن ماهية العقل ، كما ينبئ عن ذلك قوله تعالى : «ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي ، وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً» .

ولقد كنا نربأ بالمؤلفين الفاضلين أن يتركا القراء فريسة للغموض واللبس بتعبيرهما الخالي من المنهج العلمي ، وهما اللذان لا يجهلان أهمية الجانب العقلي في القرآن ، وما أثاره لدى رجال الفكر المسلمين من دواعي النظر والاستدلال .

صفحة ٩٩

• لو لم يقل المؤلفان هنا «ظهوراً واضحاً» لكان علينا أن نحاسبهما على تساهلهما في التعبير . ولكن الحق الذي لا مجال لنكرانه هو أن النظرية الأرسطية – التومستية في العقل الفعّال لم تظهر ظهوراً واضحاً في الإسلام ، وإنما وردت لمحات عابرة عنها في تصانيف بعض الصوفية لدى تفسير آية النور من سورة النور «الله نور السماوات والأرض ، مثل نوره كمشكاة فيها مصباح ، المصباح في زجاجة ، الزجاجة كأنها كوكب دري يوقد من شجرة مباركة زيتونة ، لا شرقية ولا غربية ، يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار ، نور على نور» ، فتشبيه الله ذاته بنور السماوات والأرض جعله – عند أرباب العقول – بمنزلة النور الطبيعي الذي طبعه الله عن ذاته في كل نفس بشرية . ونجد صدى لهذا الفكرة عند السيد رشيد رضا في «الوحي المحمدي» مع فارق ذي بال:

وهو أن الله تعالى إنما طبع نور ذاته في نفس محمد الشفافة الزكية ، فقوله : «مثل نوره كمشكاة فيها مصباح» أراد به نوره في قلب خاتم النبيين .

على أن ظهور «العقل الفعّال» ملكة إنسانية تلزم النفس على أنها خاصتها منذ الأزل – بما يقارب النظرية الأرسطية التومستية – قد وردت عنه أيضاً لمحات عابرة عند الذين صححوا الحديث الشريف : «إن الله خلق آدم على صورته» . ولا سيما عندما فهموا أن المقصود بآدم الجنس الآدمي كله لا أبو البشر وحده . وغني عن البيان أن للمحدثين مقالاً طويلاً في الحديث المذكور ، وأكثرهم على رده ورفضه ، بل الحكم بوضعه واختلاقه .

صفحة ١٠٧

• لفظ «تعوّد» هنا ترجمة لكلمة فرنسية أوردها المؤلفان ، وقد «تعوّد» الباحثون المسيحيون أن يطلقوها على الله تعالى في تصانيفهم اللاهوتية . ولقد أقحمت هذه اللفظة على النص الوارد في المواقف للإيجي (١–١٠٢) والعالم الإسلامي يدرك فوراً أنها ليست مصطلحاً إسلامياً ينسب إلى الله المنزه عن مشابهة خلقه في إلف شيء والاعتياد عليه .

صفحة ١٧٩

• في عبارة المؤلفين هنا تسرع وغموض وتناقض : فإذا صح «أن مقالة واحدة في علم الكلام لم تستهلّ بتحليل لمواد القرآن والسنّة والإجماع» فلا يصح إطلاق هذا الحكم حتى على استخدام المتكلمين

لتلك الأصول ، أو على مجرد إمكان استخدامهم لها ، وعودتهم إليها . والمؤلفان يذكران بعد أسطر في الفقرة نفسها أن علم الكلام عاد إلى بعض تلك الأمور ، ولكن من حيث كونها جزءاً عضوياً في وجهة النظر إلى مسائله ، أفليست تلك العودة — ولو إلى بعض تلك الأمور — دليلاً على إمكان استخدامها ، بل على استخدامها حقاً ؟

ولو اكتفى المؤلفان بتأكيدهما على أن علم الكلام لم يتناول تلك المسائل تناولاً منهجياً لوافقناهما على ذلك ، فإنه لا يعدو الصياغة التشكيلية للمباحث العقدية ، وقد أنحينا باللائمة على المتكلمين في كثير من حواشينا لإغفالهم تلك الشكليات المنهجية التي عنيت بها « المدارك اللاهوتية » في المسيحية . على أن جوهر هذه الفكرة لم يمسه أحد من المتكلمين فيما اعتمده من الأدلة النقلية توضيحاً لأصول العقائد الإسلامية ، لأن القوم — في كل بحث كلامي تناولوا به ذات الله وصفاته ، وإرادة الإنسان واختياره ، ومسائل القضاء والقدر ، وقضايا الوحي والنبوة ، وقيام الساعة والحشر والبعث والنشور والجنة والنار ، ورؤية السعداء لربهم — وجدوا في نصوص القرآن والسنّة غالباً ، وفي الإجماع أحياناً ، ما يغنيهم عن استنباط الحقائق بالنظر العقلي وحده . وقد أوضحنا في تعليقاتنا وحواشينا — كلما لزم الأمر — كيف كانت النصوص حول هذه الحقائق « أكثر من أن تحصى ، وأصرح من أن تنكر » .

بقي أنا نقر بأن الأصوليين كانوا أكثر من المتكلمين منهجية فيما خرّجوه من تمهيدات الفقه وأصوله . وذلك يعني أن الفكر التشريعي المنهجي أغنى في الإسلام من الفكر العقـدي المنهجي ، ولا مانع من الاعتراف بهذه الحقيقة ، لأن تعليلها في نظرنا واضح كل الوضوح : فالإسلام يؤثر في الجانب العقدي المنطق الفطري الذي يمتاز بالبساطة ، ويخلو من التعقيد ، وعلى الإنسان — حتى يؤمن — أن يشعر بأن إيمانه يلبي

أشواق روحه ونوازع عقله الذي لم تفسده النظريات الجدلية . أمـا الجانب التشريعي فلم يكن بد من أن ينظمه الإسلام تنظيماً كاملاً دقيقاً يجيب المؤمن عن تساؤلاته كلها فيما يتجدد من حاجات فردية واجتماعية ، لذلك امتاز هذا الجانب بالتفصيل في الأصول كالتفصيل في الجزئيات ، فتمكن أهل أصول الفقه من وضع الكليات المنهجية الكبرى تمكنهم من تجزئة المسائل الصغرى . والمهم أولاً وآخراً أن المتكلمين – رغم افتقارهم إلى المنهجية لدى صياغة أصولهم – لم يتعمدوا في أي بحث من أبحاثهم إغفال المواد النقلية التي لم يكن بد من أن يستندوا إليها كما استند إليها أئمة العلماء في جميع الحقول .

صفحة ١٨٠

• الحديث عن سلطان الخليفة – في الإسلام – يحتاج إلى شيء من التفصيل ، ولا سيما حين يطلق على رئيس الدولة المسلم لقب « الإمام » الذي ربما أوحى بمعاني التقديس والعصمة والسلطة الدينية . ونوشك أن نؤكد مع ذلك أن اشتقاق « الإمامة » من اللفظ القرآني « إمام » بمعنى الذي يؤتم به ويقتدى بعمله في نظام معين – هو أقرب شيء إلى روح الشرع الإسلامي فيما تطور من نظمه السياسية ، لأن كل ما في الإسلام من التشريع السياسي وغيره خاضع لنظام النبوة اقتداء به لا إرثاً له . ولا ريب أن من طبيعة نظام الأنبياء الائتمام به ، لأنه وحي من الله وأمر من السماء . وذلك لا يستدعي قط أن تكون الإمامة – كما فهم بعض المعاصرين خطأ – مقاماً دينياً ، ونيابة عن صاحب الشريعة عليه السلام ، لأن الائتمام بالنبي شيء والنيابة عنه شيء آخر ، وإنما فسد تصور بعض الفرق الإسلامية لطبيعة هذا النظام السياسي الفريد يوم خيل إلى أصحابها أن الخلافة مركز ديني ، وأن من تولى أمر المسلمين حل منهم في المقام

الذي كان يحله الرسول الكريم .

أما الحق في هذا كله فهو أن العنصر الديني في الإمامة لون من أبرز ألوانها . فالإمامة – التي هي أسلوب من أساليب الحكم – تخضع لعقيدة المجتمع الإسلامي ، وتتلون بما في كيانه من مقررات ونظم وتعاليم . بيد أن الحاكم المسلم – بأي لقب سمى نفسه أو سماه الناس – ، لا يستطيع ، ولا يؤذن له ، أن يتحرر من سلطان الدين الذي يدين به هو والمجتمع الذي بايعه رئيساً عليه ، ليس لأن الحكومة في هذا الدين « ثيوقراطية » ، إمامها خليفة الله على الأرض يستر إرادته المستبدة وراء عصمته المزعومة ، ولكن لأن عقيدة مجتمعه دين يجمع في آن واحد بين طرفي الدنيا والآخرة في وحدة مثالية كبرى لا تقبل التجزئة والتحليل. ولذلك عرف التفتازاني الإمامة بأنها « رئاسة عامة في أمر الدين والدنيا ، خلافة عن النبي » ، وعرفها الماوردي بقوله : « الإمامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا » . فالإمام يخلف النبي مقتدياً به في حراسة الدين وحمايته ، لا في شرحه والتبديل فيه ، وفي سياسة الدنيا أيضاً بهذا الدين فيما أتى به من النظم التشريعية المفصلة المسعدة لبني الإنسان : (انظر كتابنا – النظم الإسلامية نشأتها وتطورها ص ٢٨٦ – ٢٩٢ ، وقارن بالأحكام السلطانية للماوردي ص ٣ ، والخلافة أو الإمامة العظمى للسيد محمد رشيد رضا ص ١٠) .

صفحة ١٨٠

•• لا ارتباط قط بين انتفاء الإمامة الدينية وانتفاء العصمة في تحديد النص القرآني ، أو قواعد تأويله : فالنظرية الإسلامية تقوم هاهنا على أن القرآن وحي تلقاه الرسول المعصوم من لدن ربه تبارك وتعالى ، وظاهرة الوحي هذه مستقلة عن ذات النبي استقلالاً مطلقاً ، ومتفردة

عن العوامل النفسية تفرداً كاملاً . وقد برهنا في كتابنا « مباحث في علوم القرآن » على أن النبي الكريم — في جميع صور الوحي — لم يخلط مرة واحدة طوال العصر القرآني الذي يضم كل مراحل التنزيل بين شخصية الإنسان المأمورة المتلقية وشخصية الوحي الآمرة المتعالية . وهكذا لم يكن للرسول — ولو كان معصوماً — دخل في تحديد النص القرآني ، فكيف يتاح لغيره هذا التحديد مع أنه غير معصوم ؟

ولقد سبق أن أكدنا في تعليقاتنا على الجزء الأول من هذا الكتاب — وبتفصيل أوضح وأدق في كتابنا « مباحث في علوم القرآن » — أن كتاباً غير القرآن لم يحط بالعناية التي أحيط بها ولم يصل بالتواتر كما وصل ، فجاء — كما يقول شفالي — « أكمل وأدق مما يتوقعه أي إنسان » . وذلك ما نطق به الوحي بقوة ووضوح : « إنا نحن نزّلنا الذكر وإنا له لحافظون » .

والحق أن تدخل البشر — مهما أحيطوا بمظاهر التقديس — في تحديد عصمة الكتب السماوية هو الذي كان السبب المباشر في انتفاء تلك العصمة ، بما نال الكتب المذكورة من تحريف وتشويه ، وما اعتور شروحها بعد ذلك من أوهام وأباطيل . وعلى هذا ، لم يكن وجود الإمامة الدينية العظمى في المسيحية مثلاً سبباً في تحديد النص الديني ثم سبباً في تحديد قواعد تأويله إلا في نظر الذين يتلقون هذه القضية حقيقة إيمانية .

ولو تساءلنا عن السر في انفراد النص القرآني بحفظه من عبث الأيام لرأيناه يرتد في نظرنا إلى أن منزل الوحي هو الذي تعهد بحفظه ، وقد حقق ما وعد به لأنه لا يخلف الميعاد . إن الله لا يضل ولا ينسى ، أما البشر فإنهم — مهما سما مقامهم — ما أكثر ما ينسون ويضلون .

• لا ريب أن هذه المفهومات غريبة على وجوه الفكر في الإسلام، فخلاصتها تفسر مفهوم الوحي المسيحي بحلول روح الله في روح الكتاب الملهمين، من غير أن يفقد هؤلاء الكتاب بالوحي شيئاً من شخصياتهم، فلكل منهم نمطه في التأليف وأسلوبه في التعبير، بينما يؤثر الإسلام أن يفسر مفهوم الوحي عند الأنبياء جميعاً بصورة موحدة متشابهة تقصي عنها ألفاظ الإلهام والكشف والحدس الباطني التي تخلو من الدلالة النفسية الواضحة المحددة، لأنها غالباً ما تكون ثمرة من ثمار الكد والجهد أو أثراً من آثار الرياضة الروحية أو نتيجة للتفكير الطويل، فلا تنشئ في النفس يقيناً كاملاً ولا شبه كامل، بل تظل حالات شخصية موغلة في الإبهام لاحتلالها «حاشية اللاشعور» وهي حاشية – كما يوحي اسمها – أبعد ما تكون عن حالات الوعي والشعور. وطبيعة الحقائق الدينية والأخبار الغيبية في ظاهرة الوحي تأبى الخضوع لهذه الأساليب «اللاشعورية» التي تستشف حجاب المجهول بالفراسة الذكية الخفية والحدس الباطني السريع، مثلما تأبى الخضوع لمقاييس الحس الظاهرة التي تخترق حرمات المجهول بالأدلة المنطقية والاستنباط المتروي الدقيق، وإنما تخضع لتصور حوار علوي بين ذاتين: ذات متكلمة آمرة معطية، وذات مخاطبة مأمورة متلقية. هكذا تفسر – في ضوء النصوص القرآنية – ظاهرة الوحي عند جميع النبيين، وعند محمد خاتم النبيين. ولذلك حرص القرآن على تسمية ما نزل على قلب محمد وحياً، ليؤكد أن ظاهرة الوحي متماثلة عند الجميع وان مصدرها واحد، وغايتها واحدة. (قارن بالظاهرة القرآنية لمالك بن نبي ١٦١، ومباحث في علوم القرآن – فصل ظاهرة الوحي، ص ٢٢، وتفسير الطبري ٦–٢٠).

ص ١٨٢

(٥) في الفقرة الأخيرة حقائق تحتاج إلى توضيح أو تعقيب . أما أولاً فالخليفة عثمان بن عفان أمر باستنساخ صحف حفصة وجمعها في مصاحف ، ولما انتهت اللجنة الرباعية المكلفة بهذا العمل من تحقيق ما كلفت به أرسل عثمان إلى الآفاق الإسلامية بمصحف مما نسخته إلى كل ناحية ، واحتفظ لنفسه بواحد منها . وقد رأى – حسماً للنزاع – أن يحرق ما عدا ذلك من الصحف والمصاحف الخاصة ، وكان رأيه بإحراقها حكيماً بلا ريب ، لأن بقاءها كان لا بد أن يزيد أسباب الشقاق ، ولاسيما وقد بَعُدَ عهد الناس برسول الله . وقد وقع عمل عثمان من قلوب الناس موقع القبول والاستحسان ، لأنهم جميعاً كانوا ينشدون وحدة الكلمة والقضاء على أسباب النزاع : فهذا معنى إثبات عثمان مصحفاً واحداً ، ولكنّ هذا الحادث التاريخيّ لم يكن العامل الوحيد في حفظ النص القرآني واعتباره ثابتاً أزلاً وكتاباً غير مخلوق ، بل يسّر نجاح مثل هذا هذا التصور استظهارُ عدد من الصحابة كتابَ الله في لوحات صدورهم رغم كتابتهم له بين يدي الرسول كاملاً في الرقاع والأقتاب واللخاف وقطع الأديم . ولذلك أمر عثمان الأربعة المكلفين بجمع القرآن أن ينسخوا من صحف حفصة مع أنهم كانوا جُمّاعاً لكتاب الله في صدورهم ، لتكون مصاحفه مستندةً إلى أصل أبي بكر المستند بدوره إلى أصل النبي المكتوب بين يديه بأمره وتوقيف منه ، فسُدّتْ بذلك كلّ ذريعةٍ للتقوّل والتشكيك .

وأما ثانياً فالمؤلفان الفاضلان يعتبران مصحف عثمان ، بالصورة التي انتهى عليها ، المنطلق الوحيد لترتيب السور وعدم قابليتها للتغيير . وقد فاتهما أن تشدّد الرواة في استقصاء كل ما يتعلق بالقرآن ما يزال يؤكد أن الرواية الصحيحة هي الطريق الوحيدة إلى ترتيب المصحف أمثل

ترتيب زمني وأصلحه وأدقه . والروايات في هذا المجال وردت عن الصحابة الذين شاهدوا مكان الوحي وعرفوا زمانه ، وأقسم أكثرهم على أنه ما نزلت آية من كتاب الله تعالى إلا وهو يعلم فيمن نزلت وأين نزلت ومتى نزلت . على أن الاعتماد على الرواية الصحيحة لا يتنافى وإعمال الفكر والاجتهاد ، ولا سيما في الموضوعات التي لا تكون فيها الرواية نصاً صريحاً . لذلك وقع الاختلاف في ترتيب بعض السور المكية والمدنية ، وتردّد العلماء في أول ما نزل وآخره ، وبلغ بهم الأمر أن اختلفوا في سورة الفاتحة التي يرتلها المسلمون في كل ركعة من ركعات الصلاة ، فرأى بعضهم أنها مكية وآخرون أنها مدنية ، وآثر فريق ثالث القول بنزولها مرتين ، ثم رجح بعضهم أنها أول ما نزل بمكة ، فهي إذن أول ما نزل على الاطلاق ، ورجّح آخرون أن عدداً من السور كان أسبق منها في النزول ، ففي مثل هذه المواطن يتنافس العلماء في إيراد الحجج والبراهين ، وهي حجج إلى الاجتهاد أقرب منها إلى النقل ، فهذا الواحدي مثلاً يستبعد أن يقوم الرسول الكريم خلال بضع عشرة سنة بمكة يؤدي الصلاة من غير الفاتحة . وإنا لنعجب للمؤلفين الفاضلين من أين جاءهما أنّ إجماعاً تحقّق على أن سورة الإخلاص هي أول ما نزل من القرآن على وجه الإطلاق ؟ !

على أن بدر الدين الزركشي في «البرهان» يرى أن ترتيب بعض السور القرآنية راجع إلى اجتهاد الصحابة واختيارهم ، ولهذا كان لكل مصحف ترتيب ، ثم يرى في موضع آخر أن الخلاف يرجع إلى اللفظ ، ويتساءل مع الإمام مالك : هل ذاك بتوقيف قولي أم بمجرد استناد فعلي ؟

والحقّ أن اجتهاد الصحابة في ترتيب مصاحفهم الخاصة كان اختياراً شخصياً لم يحاولوا أن يلزموا به أحداً ، ولم يدّعوا أن مخالفته محرمة ،

إذ لم يكتبوا تلك المصاحف للناس وإنما كتبوها لأنفسهم . حتى إذا أجمعت الأمة على ترتيب عثمان أخذوا به وتركوا مصاحفهم الفردية . ولو أنهم كانوا يعتقدون أن الأمر مفوّض إلى اجتهادهم ، موكول إلى اختيارهم ، لاستمسكوا بترتيب مصاحفهم ، ولم يأخـذوا بترتيب عثمان .

ص ١٨٣

(٥) تصوّر الكتاب أمراً مطلقاً شيء ومناقشة صحته التاريخية شيء آخر : فقد كان في وسع الباحثين المسلمين — وسيظل دائماً في وسعهم — أن يضعوا أدق المقاييس العلمية لإثبات النص القرآني ، وإن انتهت دراساتهم وما تزال تنتهي بتقديم البراهين على أن القرآن وحي من عند الله ، وأن أي مصدر من المصادر البشرية التاريخية لم يكن له على القرآن أي تأثير .

والمؤلفان الفاضلان يريدان — ليعترفا اعتراف المسلمين بسلامة النص القرآني ووحدته الكاملة — أن يُخضِعا مُناخَ الوحي القرآني لما أخضع له رجال اللاهوت مُناخَ العهد الجديد من الكتاب المقدس . وهيهات لمفهومي الوحي أن يتشابها ، ثم هيهات للمناخين إذن أن يتلاقيا ، فضلاً على أن يتحدا !

من هنا تعسّف الباحثان في إطلاق حكمهما بأن « غياب كل إمامة تعليمية حية إن أتى إلا ليزيد في تصور القرآن أمراً مطلقاً منزّهاً عن كل مسّ » ، وقد فاتهما أن انتفاء ما يسميانه بالإمامة الحية أقصى عن المُناخ القرآني كلّ تأثّر بالأفكار المسبقة والمسلّمات الدينية ، وأحاط هذا المناخ نفسه بكل الأجهزة الفكرية الموضوعية الحرة التي قدّمنا في

كتابنا «مباحث في علوم القرآن» مئات الشواهد الحية عليها في المنهج الذي اتبعه علماء الإسلام لإثبات كل حرف من حروف القرآن ، فضلاً على كل لفظة وآية ومقطع وسورة وتناسب بين الآيات والسور ، وبين الوقائع والنصوص ، في مباحث المكي والمدني ، وأسباب النزول ، وقراءات القرآن ، وعام القرآن وخاصه ، ومطلقه ومقيده ، ومجمله ومبينه ، وتفسيره وتأويله ، وتنجيمه وتدرّج تعاليمه ، وناسخه ومنسوخه .

ونودّ أن نتوقف قليلاً عند العبارة الأخيرة «ناسخ القرآن ومنسوخه» التي أثارها المؤلفان بأسلوب يؤكد أنهما يجهلان أو يتجاهلان حقيقة النسخ في كتاب الله ، حتى ظننا أنّ كل مناقشة حولها توشك أن تكون كفراً في نظر القرآن .

لقد بات بديهياً أنّ هذا القرآن نزل نجوماً ، يتدرج مع الأحداث والوقائع ، وأن هذا التدرج تناول العادات الشعورية والتقاليد الاجتماعية التي آثر الإسلام أن يقف منها موقف المتمهل المتريث مؤمناً بأن البطء مع التنظيم خير من العجلة مع الفوضى .

ولكي يتمكن العلماء من تقصّي المراحل المتعاقبة في مكي القرآن ومدنيّه ، آنسوا الحاجة إلى علم قرآني يلقي الضوء ساطعاً على هذه الخطوات ويعين على تتبعها ورسمها بدقة بالغة : وهو علم الناسخ والمنسوخ الذي يمكننا أن نعده ضرباً من ضروب التدرج في نزول الوحي ، فمعرفتنا بما صح من وجوهه تيسّر علينا تعيين السابق والمسبوق من النوازل القرآنية ، وتظهرنا على جانب من حكمة الله في تربية الخلق ، وتقفنا على مصدر القرآن الحقيقي ، الذي لا مصدر سواه ، وهو الله رب العالمين ، لأنه يمحو ما يشاء ويثبت ، ويرفع حكماً ويبدّل آخر ، من غير أن يكون لأحد من خلقه عمل في ذلك ولا شأن ، حتى ولا خاتم

النبيين نفسه .

وأدق تحديد اصطلاحي للنسخ هو قولهم : «رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي» ، وهو في نظرنا تعريف يتناسق في آن واحد مع لسان العرب الذي يرى النسخ إزالة ورفعاً ، ونصوص الشرع التي لا ريب في رفع بعض أحكامها بأدلة قوية صريحة في وقائع معروفة محفوظة ، لأسرار وحكم لا يعرفها إلا الراسخون في العلم .

وقد حصر بعضهم النسخ في القرآن نفسه ، فلا ضير في نسخ الكتاب بالكتاب لتضافر الأدلة العقلية والنقلية على جوازه . ومال الأكثرون إلى جواز نسخ السنة بالقرآن ، أما نسخ القرآن بالسنّة فقد أنكره بعض الأئمة . على أننا في تعليقنا هذا لن نعرض إلا لنسخ القرآن بالقرآن ، رداً على ما أثاره المؤلفان الفاضلان هاهنا من شبهات حول صحة النص القرآني من خلال ما نُسخ تلاوةً لا حكماً ، أو تلاوةً وحكماً .

ومواقف العلماء من النسخ ثلاثة : أولها تسمية النسخ باسم التخصيص تجنباً لإبطال حكم قرآني أنزله الله ، وهو رأي أبي مسلم الاصفهاني الذي ظنه الناس ينكر النسخ جملة وتفصيلاً . والثاني موقف عشاق النسخ المبالغين فيه ، الذين سلكوا كثيراً من العموم المخصص في عداد المنسوخ . والثالث موقف العلماء المحققين المعتدلين ، الذين يرون أن الأصل في آيات القرآن كلها الإحكام لا النسخ ، إلا أن يقوم دليل صريح على النسخ فلا مفرّ من الأخذ به . ونحن مع الموقف الثالث الأخير ، لا نزال بالآيات التي قيل إنها منسوخة نبحثها من وجوهها المختلفة حتى نحصر ما يصلح منها لدعوى النسخ في عدد قليل . ولولا الإسهاب الذي لا ينسجم مع هذا التعليق لأوضحنا بالدليل الذي لا ينقض أن الآيات الصالحة للنسخ لا تزيد على عشر .

أما عشاق النسخ فقد عدّوا ثلاثاً وأربعين سورة فقط ليس فيها

ناسخ ولا منسوخ ، وست سور فيها ناسخ وليس فيها منسوخ ، وأربعين سورة فيها منسوخ وليس فيها ناسخ ، وإحدى وثلاثين سورة اجتمع فيها الناسخ والمنسوخ . ومن قرأ تصنيفهم هذا لسور القرآن أدرك أن القاعدة عندهم هي النسخ لا الإحكام ، كأن الأصل في هذه السور أن يكون فيها ناسخ أو منسوخ !

وفي مبحث (علم الناسخ والمنسوخ) من كتابنا « مباحث في علوم القرآن » ، أوردنا شواهد كافية على مبالغات في النسخ تخالف البداهة وتعارض منطق الأشياء . إنما يعنينا هنا الخطأ المنهجي الفادح الذي جعل « القرآنية » في نظر بعضهم تثبت بغير التواتر ، مع علمهم بأن أخبار الآحاد ظنية لا قطعية ، وأنه لا يثبت بمثلها قرآن ، فحملوا بذلك المستشرقين اليوم على أن يشككوا في صحة النص القرآني ، مستندين إلى أوهام عشاق النسخ .

ذلك بأنهم جعلوا النسخ في القرآن على ثلاثة أضرب : نسخ الحكم دون التلاوة ، ونسخ التلاوة دون الحكم ، ونسخ الحكم والتلاوة جميعاً . وهم في شواهد الضرب الأول لا يمسّون النص القرآني من قريب ولا بعيد ، إذ الآية لم تُنسخ تلاوتها بل رُفع حكمها لأسرار تربوية وتشريعية يعلمها الله ، أما الجراءة العجيبة ففي الضربين الثاني والثالث اللذين نُسخت فيها — بزعمهم — تلاوة آيات معينة إما مع نسخ أحكامها وإما دون نسخ أحكامها .

والناظر في صنيعهم هذا سرعان ما يكتشف فيه خطأ مركباً : فتقسيم المسائل إلى أضرب إنما يصلح إذا كان لكل ضرب شواهد كثيرة أو كافية — على الأقل — ليتيسّر استنباط قاعدة منها . وما لعشاق النسخ إلا شاهد أو اثنان على كل من هذين الضربين . أما أولها فشاهده المشهور ما قيل من أنه كان في سورة النور : « الشيخ والشيخة إذا زنيا

فارجموهما البتة نكالاً من الله » ، وهي رواية مضطربة لما أفاده ابن حبان في صحيحه من أن الآية التي زعموا نسخ تلاوتها كانت في سورة الأحزاب لا في سورة النور . وأما الضرب الذي نسخت تلاوته وحكمه جميعاً فشاهده المشهور ما ورد عن السيدة عائشة أنها قالت : « كان فيما أنزل من القرآن : عشر رضعات معلومات يحرّمن ، ثم نُسخن بخمس معلومات ، وتوفي رسول الله صلى الله عليه وسلم وهنّ فيما يقرأ من القرآن » . وهاتان الروايتان ونظائرهما « أخبار آحاد » ، ولا يجوز القطع على إنزال قرآن ونسخه بأخبار آحاد لا حجة فيها ، كما نبه على ذلك القاضي أبو بكر في « الانتصار » . وبهذا الرأي السديد أخذ ابنُ ظفر في كتابه « الينبوع » ، إذ أنكر عدّ هذا مما نُسخت تلاوته وقال : « لأن خبر الواحد لا يثبت القرآن » .

والحقّ أن مسألة الناسخ والمنسوخ ضرب من النقد الداخلي — أو « الجوّاني » (كما عبّر المؤلفان الفاضلان في الأسطر السابقة) — فكيف سوّغا لنفسيهما أن يناقضا في آخر عبارتهما ما اعترفا به وأقرّاه ؟ وكيف انتهيا إلى أن كل مناقشة حول ما يسمى « صحة النص » توشك ، إذا طُبقت على القرآن ، أن تكون كفراً في نظر الإسلام ؟

ص ١٨٤

(٭) أما أنّ آيات في القرآن عرضت للأمر الواحد من وجهتَيْه المتقابلين فذلك صحيح لا ريب فيه . وأما أن المذاهب والفرق قد استخدمت آيات مختلفة ، وقاوم كل منها الآخر بآيات قرآنية فهذا أيضاً صحيح لا ريب فيه ، ومثله يقع في كل ملة حول نصوصها التي مهما تكن في ذاتها قطعية فإن دلالتها تظلّ ظنية احتمالية . كما أوضح ذلك في الجانب الإسلامي خاصةً علماءُ الأصول . وأما أن الآيات التي

تتناول وجهين مختلفين لا توفّق بينهما أو لا تضمّن النصوص المتعارضة ظاهراً ما ييسّر التوفيق بينها فهذا باطل شكلاً وموضوعاً : ولنأخذ مثالاً على ذلك ما استشهد به المؤلفان من جدل حول القَدَر ، فقد وردت آيات ظاهرها انتفاء الإرادة الإنسانية ، وآيات أخرى ظاهرها توقف الجزاء على أفعال الإنسان ، فقد أخذت الجبرية بالطائفة الأولى من الآيات بينما تذرّعت القدرية بالطائفة الأخرى منها ، ولكن الجميع استقوا من روح القرآن ما يؤكّد سعة العلم الإلهي ويرفض نسبة الظلم والجور إلى الله الذي لا يظلم أحداً .

ولو أننا نظرنا في الموضوع نظراً عقلياً من غير أن نهمل النصوص التي هي من كل دين روحه الكامن ولبّ لبابه ، للاحظنا أن عقيدة الإسلام في القَدَر تمتاز بالوضوح والبساطة والحيوية ، وأنها لا ترتضي شيئاً من تلك الأساليب « اللاهوتية » ولا من تلك القوالب « الفلسفية » التي تعابَثَ بها عدد من الفرق والشيع والمذاهب .

إن المؤمن لَيُدْرِك أن الله شرّفه حين كلّفه ، وإنه في الوقت الذي يعرف غاية وجوده ، وحقيقة كل شيء في هذا الكون ، وآثارَ القوة الفاعلة المبدعة فيه ، لا يتعدى حدود سلطاته ، ولا يبالغ في تصوّر قدرته وإرادته وعلمه وما أودعه الله فيه من مواهب وملَكات ، ولا يرى مجالاً قط للمشابهة أو المقارنة بين إرادته الإنسانية المحدودة ومشيئة الله المتفردة بالفاعلية الحقيقية ، الكامنة وراء هاتيك الأسباب والمسبّبات ، مصداقاً لقوله تعالى : « وما تشاؤون إلا أن يشاء الله » ـ الإنسان ٣٠ ـ .

والآية الأخيرة صريحة في أن مشيئة الإنسان تتحرك في نطاق المشيئة الإلهية الكبرى ، وذلك طبيعي ما دام الله عز وجل هو الذي يخلق الأشياء والأحداث ، ويصرّفها تصريفاً ، ويقدّرها تقديراً ، وما دام القرآن يؤكد في وضوح : « ما أصاب من مصيبة في الأرض ولا في

أنفسكم إلا في كتاب من قبل أن نَبْرَأها . إن ذلك على الله يسير » – الحديد ٢٢ – . ويعلّم النبي أن يقول للناس : « قل : لن يصيبنا إلا ما كَتَبَ الله لنا ، هو مولانا ، وعلى الله فليتوكل المؤمنون » – التوبة ٥١ – .

على أن نوع الحركة التي تتصرف بها الإرادة الإنسانية داخلَ المشيئة الإلهية الكبرى يؤكد أن قَدَرَ الله نفسه لا يتحقق إلا من خلال النشاط الإنساني القابل للتغير تبعاً للدوافع الشخصية ، والبواعث النفسية . التي هي أمارة الحرية والاختيار لدى بني الإنسان . وحسبُنا برهاناً على صحة هـذه الحقيقة ودقتها قولُ الله الكريم : « إن الله لا يغيّر ما بقوم حتى يغيّروا ما بأنفسهم » – الرعد ١١ – .

وإرادة التغيير مرتبطة بالقدرة عليه ، وعَزْوُ هذه القدرة إلى الإنسان، فرداً وجماعةً ، يثبت أن النشاط البشري أحدُ الأسباب الظاهرة في الفاعلية والتأثير ، ويفرد لهذا النشاط مجالاً في الكون كبيراً ، ويَهَب صاحبَ هذا النشاط مركزاً ممتازاً ، ويضخّم دوره في خلافة الأرض وعمارتها ، فالله يقول عن الإنسان في سورة الإنسان : « إنا هديناه السبيل ، إما شاكراً وإما كفوراً – الإنسان ٣ – ، ويجعله قادراً على اتخاذ السبيل الذي يشاء : « فمن شاء اتخذ إلى ربه سبيلاً » – المزمل ١٩ – .

وإنا لنعجب بعد هذا لمتكلمي المسلمين كيف واجهوا هذا المعتقد البسيط الواضح في القضاء والقدر ، والحرية والاختيار ، بتلك الحيرة الطويلة ، وذلك اللغو العابث ، بل ذلك « التخليط » المستعار من انحراف الفلاسفة وتيه الضالين !

كان ينبغي للمتكلمين أن يدركوا أنْ لا تعارُضَ بين حرية الإنسان واختياره اللذين هما مناط التكليف وبين مشيئة الله الكبرى الطليقة من كل قيد ، المصورة ما تشاء ، المدبّرة ما تريد ، وأنْ لا تعارضَ بين

عظمة الإنسان في نفسه وكرامته على ربه وبين عبوديته لله الخلاّق العظيم ، وأنْ لا تعارضَ بين فاعلية الإنسان ونشاطه الإيجابي وبين تفرد الله بالتصريف والتقدير والتدبير ، وأنْ لا حاجة بنا — كلما أردنا أن نُشيد بكرامة الإنسان — أن نبوّئه مكانَ الله تعالى الله وتقدّس عن كل حيّز ومكان ، ولا أن نخلع عليه من صفات الألوهية ما إن عبوديّته تأباه ، فإنه من عبوديّته لله في أعز مقام وأرفعه وأسناه !

وهكذا يتضح أنّ في وسع العلماء التوفيق بين الآيات القرآنية التي أثارت جدلاً حول مشكلة القَدَر ، وأنّ ما يشبه التعارض فيما بينها مقصود لإيضاح أوجه المقابلة بين إرادة الإنسان المحدودة ومشيئة الله الطليقة من كل حدّ وقيد . واستخدام المذاهب المتخاصمة نصوصاً ظاهرها التعارض أو نصاً واحداً بمعان تختلف بعضها عن بعض لا يؤثر في ذاته على جوهر الفكرة الإسلامية الأصيلة في الموضوع العقدي المطروح .

ص ١٨٦

(٥) لتوضيح المراد من الآيات التي ورد فيها ما يشبه وصف الله بأوصاف بشرية ، نذكر العبارات القرآنية التالية : « الرحمن على العرش استوى » « وجاء ربك والملك صفاً صفاً » « وهو القاهر فوق عباده » « يا حسرتا على ما فرّطتُ في جنب الله » « ويبقى وجه ربك » « ولتصنع على عيني » « يد الله فوق أيديهم » « ويحذّركم الله نفسه » .

وقد سمّى الله هذه الآيات بالمتشابهات في قوله تعالى « هو الذي أنزل عليك الكتابَ ، منه آيات محكمات هنّ أم الكتاب وأخر متشابهات » — آل عمران ٧ — . ويقابل المتشابهات الآيات المحكمات ، وقد ذكر

الرازي الحكمة من متشابه الصفات فقال : « إن القرآن يشتمل على دعوة الخواص والعوام ، وطبائع العوام تنبو في أكثر الأمور عن إدراك الحقائق ، فمن سمع من العوام في أول الأمر إثبات موجود ليس بجسم ولا متحيز ولا مشار اليه ، ظنّ أن هذا عدم ونفي محض . فيقع في التعطيل ، فكان الأصلح أن يخاطبوا بألفاظ دالة على بعض ما يناسب ما تخيلوه وما توهموه ، ويكون ذلك مخلوطاً بما يدل على الحق الصريح . فالقسم الأول – وهو الذي يخاطبون به في أول الأمر – من باب المتشابه ، والقسم الثاني – وهو الذي يكشف عن الحقّ الصريح – هو المحكم » .

وللعلماء في متشابه الصفات مذهبان :

الأول : مذهب السلف ، وهو الإيمان بهذه المتشابهات وتفويض معرفتها إلى الله ، وتنزيهه سبحانه عن ظواهرها المستحيلة عليه . سئل الإمام مالك عن الاستواء فقال : « الاستواء معلوم . والكيف مجهول ، والسؤال عنه بدعة ، وأظنك رجل سوء ، أخرجوه عني » .

والثاني : مذهب الخلف ، وهو حمل اللفظ الذي يستحيل ظاهره على معنى يليق بذات الله . وليس ضرورياً أن يكون المعتزلة وحدهم آخذين بهذا التأويل على أساس المجاز أو الاستعارة . فقد نسب هذا المذهب إلى إمام الحرمين وجماعة من المتأخرين ، ولا يزال رأي جمهور العلماء المحققين . وعلى هذا الأساس ، حمل العلماء الاستواء على العلو المعنوي بالتدبير من غير معاناة ، ومجيء الله على مجيء أمره ، وفوقيّته على العلو لا في جهة ، وجنبه على حقه . ووجهه على ذاته ، وعينه على عنايته ، ويده على قدرته ، ونفسه على عقوبته . وهكذا أوّلوا جميع ما ورد من رضى الله رحبه وغضبه وسخطه وحيائه نحملها على أقرب مجاز ، وقالوا : لا يراد من هذه الألفاظ إلا لازمها .

وقد أوضح ابن اللبان في كتابه « ردّ الآيات المتشابهات إلى الآيات المحكمات » الحكمةَ من ورود هذه الآيات فقال : « من المعلوم أن أفعال العباد لا بدّ منها من توسط الجوارح مع أنها منسوبة إليه تعالى ، وبذلك يعلم أن لصفاته تعالى في تجلياتها مظهرين : مظهر عبادي منسوب لعباده وهو الصور والجوارح الجسمانية ، ومظهر حقيقي منسوب إليه ، وقد أجرى عليه أسماء المظاهر العبادية المنسوبة لعباده على سبيل التقريب لأفهامهم ، والتأنيس لقلوبهم . ولقد نبّه في كتابه على القسمين وأنه منزّه عن الجوارح في الحالين ، فنبّه على الأول بقوله : « قاتلوهم يعذّبهم الله بأيديكم » فهذا يُفْهِم أن كل ما يظهر على أيدي العباد فهو منسوب إليه تعالى ، ونبّه على الثاني بقوله فيما أخبر عنه نبيّه صلى الله عليه وسلم في صحيح مسلم « ولا يزال عبدي يتقرّب إليّ بالنوافل حتى أحبه ، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به ، وبصره الذي يبصر به ... » الحديث ، وقد حقّق الله ذلك لنبيّه بقوله : « إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله » وبقوله : « وما رميت إذ رميت ، ولكن الله رمى » .

وكأني بابن اللبان هنا يستشعر – بذوقه الأدبي الرفيع – ما في الكناية عن الحقائق الدينية الكبرى من الحسن والجمال : فبهذا الأسلوب الرمزي ترتسم في الخيال الإنساني صورةٌ حسية عن الفكرة المجردة وتُقرّب إلى الناس في جميع الأجيال أسمى الحقائق بوساطة الخيال .

ص ١٨٨

(*) نحن لا نرتاب في أن الجدل حول « الكلمة » ليس غريباً على قضية القرآن غير المخلوق ، فمن المعروف أن نفراً من السلف الصالح استولى عليهم الاعتقاد بأن أسماء الله أزلية قديمة ، وأن صفات الله أزلية

قديمة أيضاً ، حتى قال الإمام أحمد بن حنبل : « إن الصفات والأسماء غير مخلوقة ، وإذا كانت كذلك فهي قديمة ، ومتى كانت قديمة فهي أزلية » الإبانة عن أصول الديانة ٣٤ .

وكان لزاماً على المعتزلة أن يقاوموا هذه الفكرة وأن يثيروا حولها موضوعاً ذا صلة وثقى بها وهو موضوع خلق القرآن ، منطلقين من مبدئهم الذي ينفي أزلية الكلام الإلهي . وربما تأثر المعتزلة في هـذا الموضوع – إلى حد ما – بطائفة من آراء اللاهوتيين المسيحيين ، ولا سيما يحيى الدمشقي الذي كان ينفي الصفات والأسماء ، ومنها صفة الكلام الكلام قائلاً : « من المتعذر أن يدرك المحدود ما لا حد له ، فالضعيف لا يبلغ القوي ، والمتناهي لا يبلغ الذي لا يتناهى ، والله لا نهاية له ولا حد له ولا مكان له ولا زمان له . »

لكنّ ما نوّه به المؤلفان الفاضلان هنا من مقارنة بين استواء الله على العرش وبين استطاعته ، في التجسد ، أن يتولّى أمر طبيعة بشرية تفوق كل عرش شرفاً وسمواً ، لا مجال قطّ لاعباره لوناً من المقارنة الموضوعية الرصينة ، فنحن نعلم جميعاً أنّ نزعة « المجسّمة » لم يكن تأثيرها قوياً إلا في عامة المسلمين ، وأنها لم تُعزَ إلا للظاهريين الأُول الذين أخذوا الآيات المتشابهات بمعناها الحرفي الوضعي فنسبوا إلى الله أوصافاً حسية ، وأن أكثر السلف – كما ذكرنا في الحاشية السابقة – لم يقولوا بالتجسيم وإنما قالوا بالتفويض في متشابه الصفات ، ولا ريب أنّ « الكلمة » عند اللاهوتيين المسيحيين تعني مفهوماً فلسفياً لاهوتياً دقيقاً لا يحسن بحال من الأحوال أن يقارن بالمناقشات « العامية » العقيمة التي أشاعها في أذهان الدهماء في تلك الفترة باسم الإسلام ، تفكيرٌ أسطوري أبعد ما يكون عن روح الإسلام .

ص ١٨٨

(**) محمد بن جرير الطبري هو في نظرنا إمام المفسرين ، وتفسيره «جامع البيان في تفسير القرآن» هو أجلّ التفاسير بالمأثور . ومن خصائصه أنه عرض فيه لأقوال الصحابة والتابعين مع تحرير أسانيدها ، وترجيح بعضها على بعض ، واستنباط الكثير من الأحكام وذكر بعض وجوه الإعراب التي تزيد المعنى وضوحاً .

وإنما أشار المؤلفان هنا إلى ما استخدمه الطبري في تفسيره من أصول يهودية ومسيحية ، ليثبتا تساهله في الاستشهاد من نحو ، وتعويله على الروايات غير الإسلامية من نحو آخر ، ومن أجل هذا يصرحان بعد قليل بطعن الحنابلة في عقيدته ، بالرغم من التزامه للسنّة المأثورة ، ومقاومته لكلام المعتزلة . ونحن ــ من غير أن ندافع عن الطبري ــ نرى أن اتهامه بما سبق يتنافى مع مكانته بين المفسرين ، ولا سيما الذاهبين إلى التفسير بالمأثور ، فمزية ابن جرير الكبرى تتمثل في علمه الواسع بالحديث ، وفي تحقيقه لما يرويه منه ، وفي قلة تعويله على «الإسرائيليات» . أما تخففه أحياناً من ذكر الأسانيد فيرتدّ إلى ما يغلب على ظنه من معرفة معاصريه لأكثرها . وكان من المفضّل طبعاً ألا يقع في هذا الضرب من التساهل وإن كان له ما يسوّغه ، لأن منهجه يفرض عليه أن يسوق للناس جميعاً بعد عصره ــ وليس لمعاصريه فحسب ــ أصحّ المتون من خلال أنظف الأسانيد .

ص ١٨٩

(*) قولهما : «مثلما نجده عند الطبري» يوهم عكس ما ذكراه من أن إمام المفسرين جمع ، بانتقائية واسعة ، كل ما ورد من آثار

موثوق بها في النقل المأثور : فكأن الطبري أيضاً فضّل الأسلوب اللغوي في منهجه في التفسير ، وكأنه في ذلك يتفق كل الاتفاق مع الزمخشري مثلاً في التفسير اللغوي المجازي . وإذا كان هذا هو مراد المؤلفين – كما يتضح من عبارتها – فمقارنتها بين الرجلين فاسدة أساساً ، خصوصاً إذا اتخذنا مثالاً على ذلك تأويل الآية : « وجوه يومئذٍ ناضرة . إلى ربها ناظرة » : ذلك بأن المعتزلة هم الذين فسروا هنا « النظر » بمعنى الانتظار ، و « إلى » بواحد الآلاء التي هي النعم . أما أهل السنّة (والطبري يمثّلهم بلا ريب) فلم يقعوا في هذا التكلف القبيح ، بل أخذوا الآية على معناها الظاهر ، مفوّضين كيفية الرؤية وحقيقتها إلى الله . وإذا قصد المؤلفان هنا أن الطبري كان ذواقة للّغة ، قادراً على استنباط أدق المفهومات وترجيح أفضل التأويلات ، بجانب علمه بالحديث ، فعبارتها غامضة في ذلك ، بل أوشكت – لغموضها – أن تفيد عكس مرادهما بالذات .

ص ۱۹۰

(*) هنا أيضاً يعبّر المؤلفان تعبيراً فاسداً يدل على أنهما لم يفقها جيداً المرادَ من أخذ الله « الميثاق » من بني آدم في الأزل . إن مفسراً مسلماً – مهما تكن نزعته الكلامية – لا يمكن أن يرى نصاً قرآنياً بمثابة « تصور أسطوري » ، وعلى هذا ، كان تأويل المعتزلة « أخذ الميثاق » على سبيل التشبيه مقبولاً في نظر كثير من العلماء ، لأن القرآن – كما قال المؤلفان – « كان من البلاغة مثلاً أعلى لا يضاهى » ، ولا مانع – مبدئياً – من اللجوء إلى تفسير بعض الحقائق الدينية على أسس بيانية أو بلاغية . بل ربما بدا التفسير البياني – في نظر العلماء المعاصرين – اقربَ إلى إبراز الأداة المفضلة للتعبير القرآني ، وهي التصوير الحي الدقيق .

وإن هذه الفكرة لتَتَصْدُقُ عندنا – ليس على أخذ الميثاق أزلاً وحسب – بل على كثير من الآيات المتشابهات في مثل استواء الله على العرش ، فإنها صور فنية يتملاّها الخيال أدبياً ، بينما يصدّق القلب بكنهها وحقيقتها عقَدياً .

ص ١٩٠

(••) نودّ أن نضيف إلى هذه الفقرة الإيضاح التالي : وهو أن هذا الموقف الأول الذي التزمه السلف حول الآيات المتشابهات لم يكتف ، في أشدّ حالاته تمسكاً بالنص ، بالنفور من التأويل واللجوء إلى التفويض ، بل تجنّبَ فيما خاض به من هذا كله ، التفسيرَ الحرفيَّ الذي أخذت به « الظاهرية » القديمة بجمود لا مسوّغ له ولا يقرّه لسان العرب المُبين . فإن لم يبلغ هذا الموقف حداً يرتضي به العقل معياراً وحيداً لهذه المعارف الدينية ، فحسبُه أنه – في صياغته التشكيلية – لم يرفض العقل بجانب النقل مصدراً من مصادر المعرفة .

والحقّ أن هذا المعيار لفقه الأمور الدينية جميعاً قد كان في أذهان الرعيل الأول من علماء المسلمين أوضحَ منه في مصنّفات المتكلمين المتأخرين ، ولو ظلّوا ينفون كل احتمال للمشابهة بين الخالق والمخلوق ، لأن جلّ ما قدّموه من نتاج فكري أو عقدي في هذا السبيل مطبوع بطابع المصطلحات الجافة العقيمة المباينة للعقيدة الفطرية « فطرة الله التي فطر الناس عليها ، لا تبديل لخلق الله ، ذلك الدين القيّم ، ولكنّ أكثر الناس لا يعلمون » .

ص ١٩١

(•) نؤثر أن نعدّ هذا الموقف الثالث – موقف « الخلف » أو

« المتأخرين » الذين جوّزوا التأويل – أكثرَ من مجرّد تأثّر بمجادلة الأشاعرة لخصومهم من المعتزلة والفلاسفة ، فإنّ هذا الموقف ، في نظرنا ، عودة إلى مصادر العقيدة وطرائق تأويلها التي تقرّها أساليب العرب في الخطاب. والآية التي يستشهد بها المؤلفان هنا ، ليظهرا تسرّب التأويلات المجازية لمتشابه الصفات عن طريق المعتزلة ، هي قوله تعالى : « يومَ يُكْشَفُ عن ساقٍ ويُدْعَوْن إلى السجود فلا يستطيعون » ، وأضعف الآراء فيها قولُ من زعم أن لفظة « الساق » مأخوذة فيها بمعناها الحرفي على أنها « ساق الرحمان » تعالى الله عن ذلك وتقدس ، كما ذكر الفخر الرازي في « أساس التقديس » . والروايات المأثورة الصحيحة تغاير هذا المدلول السطحي الذي ترفضه العامة فضلاً على الخاصة في جميع العصور. أما من الزاوية اللغوية – أوْ البلاغية – فالخطأ يتمثّل في شرح المفرد – وهو « الساق » – بدلاً من شرح التركيب ، وهو « الكشف عن الساق » بالتعريف ، فكيف بعوامّ الفكر يجعلون تلك الساق المنكّرة ساقَ رب العالمين ؟!

من هنا انتهى الخلف – بعد رجعتهم إلى النصوص وتمرسهم بأساليب العربية في التعبير – إلى هذه الصورة التمثيلية الحية التي رسمت في الأخيلة لوحةً فنية شاخصة عن شدة الرعب يوم الهول والفزع الأكبر . ولم يكن الناس بحاجة إلى تصورات المعتزلة أو غيرهم ليفهموا هذا الفهم السديد، لولا أنهم – في غمرة مناقشاتهم المذهبية العقيمة – كانوا غالباً ينتصرون لمشايخهم من المتكلمين بدلاً من أن يتذوقوا أحلى صور البيان ، التي أبدع الله المصوّر رَسْمَها في القرآن .

ص ١٩٤

(*) أما غياب الإمامة التعليمية العظمى وما أدى اليه – بزعم

المؤلفَيْن – من تحديد النص القرآني تحديداً مطلقاً ، فقد أوضحناه إيضاحاً شافياً في حواش سبقت . وأما ما تركه غياب هذه الإمامة من مجال رحيب «للتساهل والانحلال» فلا بدّ من تصحيحه من زاويتين : أولاهما أنْ لا علاقة لهذه الإمامة – قامت أم غابت – بتساهل المتساهلين ولا انحلال المنحلّين . ودليلنا على ذلك أن وجود مثل هذه الإمامة العظمى في المسيحية مثلاً لم يَحُلْ دون قيام «الهرطقات» واقتراحها تأويلات ترفضها الكنيسة ، لأن الفِرَق المنادية بها لا تخضع أصلاً لتلك الإمامة التعليمية العظمى ، فكان انتفاء هذا المرجع الأعلى في الإسلام أدعى لى إحاطة الفكر الديني فيه بالأجهزة الموضوعية الحرّة التي تجدّد مناهجها تبعاً لمقتضيات العصر ومطالب الحياة والأحياء . والزاوية الأخرى تتلخص في أن التعبير هاهنا بالمجال الرحيب «للتساهل والانحلال» تعبير «انفعالي» نعجب أشد العجب لصدوره عن المؤلفَيْن الفاضلَيْن ، فمتى كانت حرية الفكر – أو سعة التأويل – أمارةً على تساهل المفسّر أو انحلال معتقده ؟

صحيح أن انطلاق المفسرين المسلمين من موارد اللغة وروايات الحديث قد أنشأ تأويلات «مستراباً فيها» كانت إلى «العِنْدية» أقربَ منها إلى لسان العرب أو النقل المأثور ، ولكن هذا كلّه كان طبيعياً ، ولم يكن بدّ من أن يحدث ، وقد حدث مثيله ويحدث في تأويل أشكال الفكر الديني – لا جوهره – لدى الصفوة المستنيرة التي تأبى عادةً أن تسلّم بالأفكار المسبقة دون تمحيص للحقائق في ضوء العلم والمنطق .

وغاية ما نؤكده هنا هو أن مناهج المفسرين باللغة والمأثور لم تزد – لدى ارتباطها بعلم الكلام – على أن قامت بوظيفة المدارك «التفسيرية الظنية» ، ولا عيب في ذلك ما دام العلماء المحققون قد ميّزوا بين «قطعية» القرآن التي أقاموا عليها الدليل في نصه الكامل وبين «ظنيّة»

الدلالة القرآنية التي لا بدّ من تباين وجوهها عقلاً ومنطقاً ، ولا بد من تعدد التأويلات الناجمة عن تباينها تبعاً لتعدد المدارس التي نؤثر أن نسمّيها « فكرية » ولو كان طابعها جميعاً أو طابع معظمها « دينياً أو عقدياً صمياً » .

ص ١٩٤

(**) نوافق المؤلفين الكريمين على أن منهج هذا الكتاب — الذي يدور حول فلسفة الفكر الديني — لا يسمح لهما بإطالة الوقوف عند علوم الحديث ومصطلحاته . ولكن ما صرّحا به من أن المحدّثين حصروا الحديث « في إسناد الرواة من غير أن يتناول المتن ذاته » حكم متسرع عجول يخلو من الدقة والموضوعية .

لقد اعتقد المحدّثون أن دراستهم لمتن الحديث وعنايتهم بحفظ كتب الرواية ليستا شيئاً ذا بال إن لم تقترنا بعلم الحديث درايةً ، الذي هو الدراسة التاريخية التحليلية لأقوال الرسول العظيم وأفعاله ، وهم لذلك يبحثون في علم الحديث درايةً عن أحوال الراوي والمروي ، وما كانوا يقصدون بالراوي إلا حلقةً في سلسلة السند ، ولا بالمروي إلا متنَ الحديث . فعلم مصطلح الحديث — بطبيعة تعريفه — لا يقتصر على مباحث الإسناد ، بل يجاوزها إلى المسائل المتعلقة بالمتن أيضاً . وقد يبدو للباحث — إذا وقف عند الظاهر وحده — أن نقاد الحديث عُنُوا بالإسناد أكثر من المتن ، ولكنّ هذا وهم بعيد ما أسرعَ تبدّدَه لدى البحث العميق ، والنظر الدقيق .

إن مباحثهم تدور حول الإسناد والمتن من حيث القبول والرد ، ففي حالة القبول يدرسون الصحيح والحسن ، وفي حالة الرد يدرسون

الضعيف والموضوع . ونكاد نلمح في جميع مصطلحاتهم تقسيماً ثنائياً مؤلفاً من السند والمتن ، وأهم ما في هذا الشأن أن المتن يذكر في تقسيمهم كالسند ، وإليك البيانَ والتفصيل :

في بحثي الصحيح والحسن قضية مشتركة خلاصتها أن الصحة قد تتناول السند والمتن معاً ، أو السند دون المتن ، أو المتن دون السند ، ومثلها الحسن في ذلك ، فلا يحكم بصحة حديث ولا حسنه إطلاقاً بل يبيّن نوع صحته أو حسنه هل هو في الإسناد أم المتن ، فما كلّ ما صح سنداً صح متناً !

وحين يكون الصحيح متواتراً لا ينظر فيه إلى إسناده من حيث تعدد رواته واشتراك الجمع فيه ، بل ينظر إلى متنه بحيث يؤمَنُ تواطؤ هذا الجمع على الكذب في مثله ، لأن الكذب لا يؤمن تواطؤ الجمع عليه فيما يخالف الحس أو العقل . والمتواتر ، فوق ذلك ، ليس من مباحث الإسناد .

والحسن لذاته حين يرقى إلى درجة الصحيح لغيره لا ينظر فيه إلى كثرة طرقه وأسانيده وحسب ، بل يلاحظ فيه — منذ الخطوة الأولى — أنه كالصحيح لذاته في تجرده من كل شذوذ وعلة ، وفي الشذوذ تفرد ومخالفة كثيراً ما يكونان في المتن ، لذلك قالوا : «لا يجيئك بالحديث الشاذ إلا الرجل الشاذ» ، ولذلك أيضاً كرهوا رواية المناكير . وفي العلة ضرب من النقد الذاتي يتناول المتون بالتضعيف من خلال تَوْهين الرواة المُدْرَك بنوع من الإلهام والتعمّق في الفهم ، لا بحفظ الأسماء والأسانيد .

وفي أكثر أنواع الضعيف تتضح هذه الثنائية ، يستوي فيها ما كان خالصاً للضعف وما كان مشتركاً بين الصحيح والحسن والضعيف . فمرسل الصحابة مقبول رغم انقطاع السند ، لأن المتن الذي يحكيه الصحابة لا يعقل أن يكون مخترعاً . فإذا كان هؤلاء الصحابة ممّن يتلقون

« الإسرائيليات » تشدّد العلماء ، لأن متونهم قد تخالف متون الأحاديث النبوية ... ومن هنا تحفّظ النقاد في تفسير الصحابة ، فلم يطلقوا القول بأن له حكم المرفوع ، مخافةَ تأثّر بعضهم بمُسْلمة أهل الكتاب . ونفى بعضهم أن يكون هنالك شيء يسمى مرسل الصحابة ، وعدّوا مراسيل بعضهم تدليساً ، وقالوا صراحة : « ما أقلّ مَنْ سلم من التدليس ! »

ومع اعترافهم بأن التعليل أكثرَ ما يتطرّق إلى الإسناد لم ينْفُوا تعليل المتن ، فقالوا : لا يطلق الحكم بصحة حديثٍ ما لجواز أن يكون فيه علة في متنه . ومع أن الاضطراب أكثرَ ما يقع في الإسناد ، لم يَفُتِ النقادَ أن ينبهوا على وقوعه في المتن أيضاً ، وجاؤوا على ذلك بشواهد .

وقسموا المقلوب إلى قسمين : مقلوب متناً ومقلوب إسناداً .

وتشددهم في أداء الحديث باللفظ أكثر ما يتجه إلى المتون ، حتى لا يكذب الناس على رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولا سيما إذا لحن الراوي زاعماً أن خطأه من لفظ الرسول فقد عدّوه متعمداً للكذب ، جديراً بأن يتبوأ مقعده من النار .

وبعض مباحث القسم المشترك بين الصحيح والحسن والضعيف إنما ينظر فيها إلى حال المتن كالمرفوع مثلاً ، فإن للمرفوع إلى النبي نوراً كنور النهار يعرفه الذوق السليم ، فلا يخفى عليه شيء مما يحمل عليه أو يوضع في فيه لأن للموضوع المختلق ظلمة كظلمة الليل ، تنكره البصيره النيّرة .

وكثير من مباحث هذا القسم المشترك يتناول المتون بالدرجة الأولى ، وإن كانت له صور في الأسانيد ، كالمُدْرَج مثلاً ، فإن مُدْرَج الإسناد

يرجع في الحقيقة إلى المتن ، وكالمصحّف أيضاً فإنه أكثر ما يقع في المتون ، وكالمسلسَل بعد هذا كله فإن أشدّ شيء إثارةً للريبة فيه تماثل العبارات في متونه ، وإن كانت صورته الظاهرة ترتدّ إلى هذا التماثل على ألسنة الرواة ، أو بعبارة أخرى إلى سلسلة الإسناد ، ولذلك يقولون: هذا باطل متناً وتسلسلاً ، كأنّ سرّ بطلانه ليس مجرد تسلسله إطلاقاً بل تسلسل متنه بهذا الشكل النادر الفريد !

ومصطلحا الفرد والغريب يخيّل إلى الباحث أنهما ليسا أكثر من بحثين خالصين للإسناد ، يجمعهما رابط مشترك هو التفرد ، ولكن النظـرة الفاحصة المدققة ترى القضية ألصقَ بالمتن منها بالسند ، فكما أنكروا رواية الشواذ والمناكير أنكروا الوَلوعَ بالأفراد والغرائب ، وفرّوا من حسن هذه الغرائب لمخالفتها متونَ الروايات العزيزة والمشـهورة والمستفيضة .

أما هذه الروايات الثلاث الأخيرة فلم تكن غاية النقاد من مباحثها سوى تقوية الأحاديث الأفراد والغرائب بمتون تشهد لها وتتابعها ، وليس تقويتها بأسانيد متعددة ورجال كثيرين ، فكانت مقاييسهم فيها قيمية ، لا كميّة عددية ، فلا بِدْعَ إذا كانت الشهرة نسبية ، ولا غرو إذا اشتهرت متون أحاديث عند الفقهاء ، وعليها طابعهم ، واشتهرت متون عند العامة وعليها ألفاظهم ، وعند الصوفية ، وبدت موضوعةً غالباً لتأييد أهوائهم .

ولعلنا على هذا الأساس من العناية الخاصة بالمتون — نفهم تشدد القوم في الأصول أكثر من تشددهم في المتابعات والشواهد ، فالأصول ينبغي لها من الثقة بمتونها أكثر مما ينبغي للفروع المقوّية للفظها أو المعزّزة لمعناها ، ونفهم أيضاً سرّ رفضهم متروك الحديث عند الاعتبار ، لأن من صفات المتروك عدم الضبط ، فحفظ المتون لا يواتيه مهما يُبْذَل

من الجهد فيه . فكان أن فرّقوا بين صالح للاعتبار وغير صالح . وإذا عرفنا أن الشاهد عندهم على قسمين : لفظي ومعنوي ، وأن اللفظي يتناول متن الحديث نصاً ، وأن المعنوي يُرَد إليه لأنه تقوية للمتن نفسه بما يقارب لفظه ، وأضفنا إلى ذلك أن في المتابعة أيضاً مقاربة للفظ ، أدركنا ما للمتن من قيمة في جميع هذه المصطلحات .

ونحن إلى هذا الحد ليس وراءنا دافع يسوقنا إلى أن نرُدّ للمتن كل مبحث يتعلق بالإسناد ، فلقد أسلفنا أن الثنائية المؤلفة من المتن والإسناد ، بهذا القيد الثنائي ، هي التي كانت تسود جميع مسائل هذا الفن ، ولا نريد أبداً أن نقلل من شأن الإسناد ، فنحن لا نشك ولا نحسب منصفاً يشك في أن التشدد في الأسانيد ليس عيباً جُساماً يلام عليه علماؤنا الأخيار ، ما دام لا يُقْصَد لذاته ، بل للغاية التي أنشؤوا دراسته من أجلها : ألا وهي تمييز الصحيح من الموضوع وترتيب الأحاديث على درجات متفاوتة ليتمكن العلماء من الاستفادة منها في شرح أصول العقيدة والشريعة ، وهي غاية إنسانية نبيلة رافقت العلوم الإسلامية في جميع ألوانها ومختلف أطوارها ، فلا يغضّ من قيمتها انفرادُ أمتنا بها ، بل هي خصيصة لنا ومزية باهَيْنا وسنباهي بها العالمين أبدَ الدهر .

على أن المؤلفَيْن الفاضلين يرتكبان الخطأ الشائع الذي لا يـني المستشرقون يرتكبونه كلما عرضوا للحديث النبوي ، فهما يريان أسلوبه قائماً على نقد « برّاني » ، وهما يفصلان بين السند والمتن مثلما يفصل بين خصمين لا يلتقيان ، أو ضرتين لا تجتمعان . والواقع أن مقاييس المحدّثين في السند لا تفصل عن مقاييسهم في المتن إلا على سبيل التوضيح والتبويب والتقسيم ، وإلا فالغالب على السند الصحيح أن ينتهي بالمتن الصحيح ، والغالب على المتن المنطقي الذي لا يخالف الحس أن يَرِدَ عن طريق سند صحيح ، وإذن ، فكل أبحاث النقاد في رجال الإسناد ، وفي

شروط الرواة ، إنما تؤدي بكل بساطة إلى النتيجة التي لا مفرّ منها : وهي نقد متون الأحاديث ، لمعرفة درجتها من الصحة والحسن والضعف.

وإذا انضمّ إلى هذا كله ورع الرواة في مختلف العصور ، وركوبهم المشاقّ في طلب الرحلة والأحاديث ، وشعورهم بقيمة المرويّ ، وبأنّ هذا الأمر دين ، أمكننا أن نقول : إن هذا المصطلح على نحو ما عرفه المحدّثون ليس له في الدقة مثيل في التاريخ .

ص ١٩٥

(*) في العبارة هنا ضعف وتساهل : فالمحدّثون صنّفوا الحديث صحيحاً أو حسناً أو ضعيفاً ، وأدرجوا في النوع الثالث الضعيف المرسل والمنقطع والمفصل والمدلس والمعلول والمضطرب والمقلوب والشاذ والمنكر والمتروك . أما خبر الآحاد فعدّوه – مع مصطلحات أخرى – داخلاً في القسم المشترك بين الصحيح والحسن والضعيف ، تبعاً لحال إسناده ومتنه . وليس الآحادي والمعلول والمضطرب والمرسل (التي ذكرهـــا المؤلفان هنا) أقساماً قائمة بذاتها ، وإنما هي مصطلحات بعضها يندرج تحت القسم المشترك – كالآحادي – وسائرها بعد ذلك ألوان من المصطلحات الضعيفة .

ص ١٩٥

(**) وهنا أيضاً وقع المؤلفان في تساهل منشؤه ضآلة معلوماتهما في مصطلح الحديث ، فإذا كان صحيحاً ما ذكراه من أن الصحيح فوق الحسن ، فباطلٌ ما توهمّاه من أن هذا – أي الحسن – « قبل المعلول » والأولى بهما أن يقولا : « والحسن فوق الضعيف » ، لأن المعلول يندرج

تحت الضعيف ، ولكنه ليس الصورة الوحيدة للضعف . والمعلول – عند المحدّثين – هو الحديث الذي يبدو في ظاهره صحيحاً سليماً ، ولكن تكتشف فيه علة خفية تقدح في صحته . ولفظة «المعلول» هنا واردة نصاً عند المؤلفَيْن ، فليست من قبيل التعريب الفاسد ، ولم نحمّل عبارتها ما لا تحمل بسوء ترجمتنا لما أثبتاه بالفرنسية .

ص ١٩٦

(*) ما وَهِمَ فيه المؤلفان الفاضلان هنا حول «الحديث المرسل» عند المتصوفة ، يرتدّ إلى نقلهما هذا الوهم ، بكل ما فيه من تخليط ، عن المستشرق الكبير ماسينيون الذي تعرّض للحديث المرسل عند الصوفية في كتابه «استشهاد الحلاج» ، وظنّ أن أوائل المتصوفة ذكروا في «الحديث المرسل» متنَ كل حديث تصوروا أنهم سمعوه مباشرة من رسول الله أو من رسل آخرين .

وقد أخطأ ماسينيون هنا مرتين ، أولاهما في تعميمه الذي لا مسوّغ له ، لأن نفراً قليلاً جداً من جَهَلة المتصوفين فهموا الحديث المرسل على النحو الذي ذكره ، فلا يجوز إطلاق هذا الحكم العجول على أوائل الصوفية كأنهم جميعاً أخذوا به ، مع أن أولئك الأوائل كانوا نقاداً للحديث مثلما كانوا زهّاداً أو متصوّفة ، فما كانوا ليخالفوا المصطلح الشائع لدى جمهرة المحدّثين .

والثانية : أن المصطلح الصوفي – على فرض مباينته لمصطلح الجمهور – لا يتّخذ ذريعةً لنقل الأُطُر الدينية ، تشريعيةً وعقَديــة ، إلى أُطُر «ذاتية» بل شطحات «وهمية» وقع المتصوفة في نظائرها كلما بدا لهم أن في وسعهم حَصْرَ نطاق العقيدة في زاويتهم ، وأنّى لهم ذلك وشريعة الإسلام ليلُها كنهارها ، لا يضلّ فيها إلا هالك !

ص ١٩٧

(٥) يعود المؤلفان هنا مرة أخرى إلى إثارة مشكلة الحديث الكبرى المتعلقة بالمتن والسند ، فهما يؤكدان – لقلة باعهما في الحديث ، وهما في ذلك معذوران – أن علم الحديث لم يجرؤ قط على أن يقرن النقد الباطن للمتن ذاته بالنقد الظاهر للأسانيد . لذلك يلوّحان بترويج الوضّاعين أحاديث مختلقة تحت ستار إسناد معيّن معزوّ إلى رواة ثقات ، مدفوعين إلى ذلك بتأثير الخصومات السياسية وأغراضها . ولو أن المؤلفين الكريمين اطلعا على « شروط الراوي للحديث » لاستنتجا أن تشدّد النقاد في تلك الشروط لم يكن إلا وسيلة لتزكية الخبر المروي ، ولقد استوجب هذا التشدد أن تقاس تلك الشروط بمقاييس إنسانية مشتركة ، تصلح لأن تأخذ بها كلّ أمّة في القديم والحديث ، لأنها صادرة في أغلب صورها عن منهج موضوعي يتعالى عن الأشخاص ، وعن كل ما تفرضه قدسية بعض الأشخاص من التملق والنفاق .

لا قيمة للألقاب في هذا المنهج ، فالمقياس نسبي لا ضَيْرَ معه أن يرمى بعض الصحابة بالتدليس ، ولا ضَيْرَ أن يعزى التصحيف إلى العلماء الأعلام ، كالإمام مالك ، ولا بأس أن يفضّل الإسناد النازل عن الثقات على الإسناد العالي عن غير الثقات ، ولا خير في التحدث عن الأحياء ، فالمعاصرة حجاب ، ولا مانع من وجود أحاديث فيها مقال في كل من الصحيحين ، وأحاديث ضعيفة في مسند أحمد ، بل لا مانع أن يقوم الجدل بصورة عامة حول الحديث الآحادي هل يفيد الظن رغم صحته ورغم جميع الشروط التي روعيت لدى تصحيحه ، ورغم انبناء جلّ التشريع الإسلامي عليه .

ومقياس المحدثين زماني مكاني ، أو تاريخي جغرافي ، فلما استعمل الرواة الكذب استعمل لهم النقّادُ التاريخَ ، واشترطوا معرفة الرجال

وطبقاتهم والعناية بمواليدهم ووفياتهم ، واشترطوا تقييد أسماء الرجال باسم البلد الذي حدّثوا به ، وذكروا قصصاً وأخباراً حكموا عليهـــا بالتدليس بسبب جهل الراوي بتاريخ وفاة المروي عنه ، وجعلوا من أمارات الوضع مخالفة الحقائق التاريخية بوجه عام ، وعدّوا من صور العلو النسبي تقدّمَ وفاة الراوي وإن تساويا في العدد ، وتقدّم السماع ، ونبهوا على أن المدنيين إذا رَوَوْا عن الكوفين زلقوا ، وعلى أن حـــد السماع خضع لاعتبارات إقليمية ، وعلى أن أكثر المحدّثين تدليساً ، أهلُ الكوفة ونفر يسير من أهل البصرة ، ولاحظوا أثر المذاهب التي كان لها في بعض العصور والبيئات أنصار متحمسون ، فكثيراً ما يكون ذلك سبباً في الحكم بالوضع على مثل هذه الأحاديث ، ورأوا إلحاق تدليس البلاد بتدليس الشيوخ ، لأنّ فيه ادعاء رؤية أماكن لم يتح للراوي مشاهدتها .

ومقياس المحدّثين نفسي اجتماعي ، فحديث « معلمو صبيانكم شراركم » وضعه سعد بن طريف لما ضربوا ابنه . وحديث الهريسة موضوع ، وضعه محمد بن الحجاج اللخمي وكان صاحب هريسة .

والدقة واضحة في هذه المقاييس ، فمن كذب مرة واحدة لا يقبل حديثه ، ولا يؤخذ الحديث عن غلاّط لا يرجع عن خطئه ، وأذُنُ المحدّثين مرهفةٌ لا يفوتها التصحيف ولو كان تصحيف سمع لا تصحيف نظر . والتحفظ في الجرح أشدّ منه في التعديل ، لأن المقاييس – على نزعتها الإنسانية السمحة – يجب أن تحجز الناس عن الكذب على رسول الله ، فلا بُدّ من الشدة مع الجميع حتى يؤمن الخطأ والعثار .

أما المتون فكل ما ذكروه في علامات الوضع يتعلق بها ويدور عليها : فاللحن والركة ، ومخالفة العقل أو الحس ، والمجازفة بالوعد والوعيد ، ومزج الكلام البليغ الفطري بعبارات معقدة من عبارات المتكلمين أو

الأصوليين ، واختلاق الأحاديث تقرباً إلى الطبقة الحاكمة ، كلها مباحث تتعلق بالمتن المروي من حيث إدخال أشياء عليه يستحيل صدورها عن الرسول الكريم .

إن كل هذا يشير إلى نتيجة واحدة لا مراء فيها : هي أنه إذا لم يكن بدّ من الاختيار بين السند والمتن أيهما تدور عليه مباحث المحدّثين، فإنه المتن بلا نزاع ، وما السند إلا وسيلة إلى الأقوال والمتون .

ص ١٩٨

(*) في حاشية سبقت توسّعنا في التعليق على الناسخ والمنسوخ ، واعترضنا بوجه خاص على نسخ الكتاب بالسنّة ، ولا سيما الآحادية ، لأن القرآن قطعي بسبب تواتره والحديث الآحادي ظني لفقده شرط التواتر ، والظني لا ينبغي عقلاً أن ينسخ القطعي .

وهنا يعود المؤلفان لإثارة هذا النوع من النسخ ، نسخ الكتاب بالسنّة ، ويستشهدان على ذلك بنسخ آية من القرآن هي قوله تعالى في سورة البقرة : « كُتِب عليكم إذا حضر أحدَكم الموتُ إن ترك خيراً الوصيةُ للوالدَيْن والأقربين بالمعروف ، حقاً على المتقين » بقول الرسول الكريم : « إن الله أعطى كلّ ذي حق حقّه ، ألا لا وصية لوارث » .

والمؤلفان لا يخوضان في هذا الموضوع الفقهي من الزاوية الفقهية ، فهما بلا ريب يعلمان أن هذه المسألة خلافية عند الفقهاء وأصحاب المذاهب. وإنما يعرضان لجانب من جوانب النسخ يتعلق بمدى تمكّن العلماء من الاستناد إلى القرآن ما دامت آياته معرّضة للنسخ والتبديل . وما دام الحديث نفسه – وهو ظني – قد ينسخ تلك الآيات المتواترات القطعيات .

ولكي نوضح للمؤلفين الكريمين جوهر الموضوع نذكّرهما بما مضى

عليه المحققون الأولون من أن الظني (وهو خبر الآحاد) لا ينسخ القطعي كالقرآن والحديث المتواتر. وحديث «لا وصية لوارث» ليس متواتراً ولو زعموا أن الأمّة تلقّته بالقبول، فإن تواتر الحديث شيء وتلقّيه بالقبول – على فرض وقوعه – شيء آخر. ولذلك قال البيضاوي: «وكان هذا الحكم في بدء الإسلام، فنُسخ بآية المواريث وبقوله عليه السلام: «إن الله أعطى كل ذي حق حقّه، ألا لا وصية لوارث»، وفيه نظر، لأن آية المواريث لا تعارضه بل تؤكّده من حيث إنها تدل على تقديم الوصية مطلقاً، والحديث من الآحاد، وتلقّي الأمة له بالقبول لا يُلحقه بالمتواتر».

والواقع أن الحديث المذكور لم يصل إلى درجة ثقة الشيخين (البخاري ومسلم) به، فلم يروه أحد منهما مسنداً، ورواية أصحاب السنن محصورة في عمرو بن خارجة وأبي أمامة وابن عباس، وفي إسناد الثاني إسماعيل بن عياش تكلموا فيه. وحديث ابن عباس معلول، فهو من رواية عطاء عنه. وكل رووه من غير هذه الطريق فلا نزاع في ضعفه، فكيف يقال: إن حديثاً كهذا تلقته الأمة بالقبول؟

والخلاصة، أن آية الوصية ليست منسوخة بآية المواريث لأنها لا تعارضها بل تؤيدها، ولا دليل على أنها نزلت بعدها بوجه قطعي، وليست كذلك منسوخة بالحديث لأنه آحادي لا يصلح لنسخ الكتاب القطعي، فحكم الآية باقٍ إما على إطلاقه بالوصية للوالدين والأقربين في كل حال، وإما مخصوصاً بمن لا يرث من الوالدين والأقربين.

ونعتذر لخوضنا في هذه المسألة الأصولية الفقهية – ولو بإيجاز – فلو لم يشِرْها المؤلفان لسكتنا عن توضيحها في هذا المقام.

(**) لا ريب أن الحديث قد حظي في الفقه بمكانة أعلى من التي أصابها في علم الكلام : لأن أصول العقيدة تدور حول محور ثابت تكفّل الوحي القرآني بإيضاحه ، وكل ما ورد في الحديث الصحيح لم يزد على أن كان توضيحاً لمعالم العقيدة الثابتة القويمة ، أو مقدمات استدلالية نظرية لم تبلغ حدّ التفصيل لقضية عقدية ما ، وما سنّ الرسول سنة تتعلق بأمور العقائد إلا كان في القرآن أصلها . ولكن الأحكام الشرعية تختلف مُناخاً وطبيعةً عن المسائل العقَدية ، لأن الوقائع لا تتناهى ، والقرآن مجمل في معظم آياته التشريعية ، فلا عجب إذا تولى النبي صلى الله عليه وسلم بأحاديثه تفسيرَ مجملات القرآن وتطبيقها تفصيلاً على ما حدث من الوقائع في حياته . ولعل شعور العلماء الأولين بأثر الحديث العظيم في تفصيل الأحكام الشرعية هو الذي حمل بعضهم على الحكم بأن السنّة قاضية على الكتاب ، حتى قال الأوزاعي : « الكتاب أحوج إلى السنّة من السنّة إلى الكتاب » . وما أراد الأوزاعي ولا غيره بهذا إلا التنبيه على أن أعلم الخلق بمعاني القرآن هو رسول الله الأمين الذي لا ينطق عن الهوى ، إنْ هو إلا وحي يوحى . ومن هنا قيل لمطرّف بن عبد الله بن الشخيّر : لا تحدّثونا إلا بالقرآن ، فقال للسائلين : والله ما نريد بالقرآن بدلاً ، ولكن نريد من هو أعلم منا بالقرآن ! — الموافقات للشاطبي ٤—٢٦ .

فإن قيل بعد هذا : بل القرآن دالّ على كل ما في الحديث إجمالاً وتفصيلاً ، لأن الله أنزل القرآن « تبياناً لكل شيء » ، وتمّم به الدين كله فقال : « اليوم أكملت لكم دينكم » ، وقال : « ما فرّطنا في الكتاب من شيء » فليس للحديث ، بأي صورة ، أن يزيد في التشريع شيئاً فضلاً على استقلاله بالتشريع ، أحلنا أصحاب هذه الشبهة على القرآن

نفسه الذي يُشيد بطاعة الرسول ، ويحذّر من مخالفته ، ولا يفرّق في ذلك بين ما فسّره النبي من القرآن وما أمر به في حديثه أمراً مستقلاً ، فهو الذي يقول بلهجة الإنذار : « فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة » وبهذه الآية خص الله نبيه بشيء يطاع فيه ولا يعصى ، وهو حديثه الذي جاء به ولم يكن من القرآن ولا أتى في القرآن . ويشبه هذا ما أمر الله به المؤمنين من ردّ النزاع إلى الله ورسوله في قوله : « فإنْ تنازعتم في شيء فردّوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر » ، وإنما يكون الردّ إلى الله رجوعاً إلى القرآن ، ولا يكون الرد إلى الرسول إلا رجوعاً إلى حديثه بعد وفاته عليه الصلاة والسلام .

وليرجع الحديث بعد هذا إلى القرآن بدلالاته التفصيلية كلها ، « فإن أحداً من أهل العلم لا يخالف في أن العمل بما جاء به الحديث هو عمل بالقرآن ، لأن القرآن هو الذي دلّ على وجوب العمل بالحديث ، ولأن القرآن أعم والحديث أخص ولا بدّ أن يشتمل الأعم بكلياته على الأخص بجزئياته » ، وما بين القرآن والحديث من اتفاق في الإصول لا ينفي ما تفرّد الحديث بتشريعه أو توضيحه من تلك الأصول ، فإنما جعل الله رسوله إماماً ، وسنّته قدوة .

وسواء أستقلّ الحديث في التشريع بما ليس في القرآن أم فسّر مجملات القرآن ، فلا مناص من الاعتراف – كما قال الشاطبي – بأن « كل أدلة القرآن تدل على أن ما جاء به الرسول ، وكل ما أمر به ونهى عنه ، فهو لاحق في الحكم بما جاء في القرآن . فلا بدّ أن يكون زائداً عليه » . وإن هذه الزيادة الملحوظة في التفصيلات النبوية هي التي تجعل للحديث ، على جميع الأقوال ، المرتبة الثانية بعد القرآن ، وهي التي تؤكد أن الشرع الإسلامي يتكوّن من الأصلين معاً : القرآن والحديث . مصداقاً

لقول النبي الكريم نفسه : «تركت فيكم أمرين لن تضلوا ما تمسكتما بهما : كتاب الله وسنّتي» — جامع بيان العلم لابن عبد البر ٢—١٨٠ .

ومع ذلك ، يؤخذ على المتكلمين — ولو أنهم وجدوا أحاديث العقائد أقلّ من أحاديث الأحكام الشرعية — أنْ قد كان باعهم في الحديث قصيراً جداً ، وقد كانوا يستطيعون — لو عوّلوا على ما تلقيه السنّة من أضواء على العقيدة الإسلامية — أن يتجنبوا كثيراً من الأخطاء التي وقعوا فيها فريسة لآراء الفلاسفة ونزعات الفرق والمذاهب .

ص ١٩٩

(*) المتواتر — عند أهل الاصطلاح — هو الحديث الصحيح الذي يرويه جمع يحيل العقل والعادة تواطؤهم على الكذب ، عن جمع مثلهم في أول السند ووسطه وآخره . وقد تضاربت الآراء حول تحديد عدد الجمع المقصود هنا ، واستأنس كلّ على رأيه بآية من القرآن ، لكنّ الأرجح في تعريف المتواتر أن يلاحظ فيه مجرد روايته عن جمع يحيل العقل والعادة تواطؤهم على الكذب ، من غير محاولة لتعيين عدد هذا الجمع . وقد قال ابن حجر : «لا معنى لتعيين العدد على الصحيح» شرح النخبة ٣ .

وينقسم المتواتر إلى لفظي ومعنوي ، فالمتواتر اللّفظي هو الذي رواه الجمع االذكور في أول السند ووسطه وآخره بلفظ واحد ، وصوره واحدة ، وهو كما يقول ابن الصلاح : «عزيز جداً ، بل لا يكاد يوجد . ومن سئل عن إبراز مثال لذلك أعياه تطلّبُه» . والأكثرون على أنه — باشتراط المطابقة اللفظية فيه من كل وجه — يستحيل وجوده في غير القرآن الكريم . وبعض العلماء يؤكدون أن في الحديث نفسه غير

قليل من المتواتر اللفظي ، ويسوقون للدلالة على ذلك طائفة من الأحاديث كما نبّه على ذلك السيوطي في « الأزهار المتناثرة ، في الأخبار المتواترة » .

أما المتواتر المعنوي فمن الواضح أنه لا يشترط في روايته المطابقة اللفظية ، وإنما يكتفى فيه بأداء المعنى وإن اختلفت رواياته ، عن الجمع الذين يحيل العقل والعادة تواطؤهم على الكذب ، وهو كثير جداً ليس في وسع أحد إنكاره . ويرى بعض العلماء أن الأحاديث التي يستشهد بها نفر من الباحثين على وجود التواتر اللفظي ليست في الحقيقة إلا متواترة المعنى ، ولكن استفاضة محتواها واشتهاره غطيا على اختلاف الروايات في بعض ألفاظها .

ويقابل المتواتر الآحادي ، فهو في الاصطلاح ما لم يجمع شروط التواتر ، وقد يتفرد به واحد في أي موضع من السند فيكون غريباً ، أو يعزّز برواية اثنين فأكثر فيكون عزيزاً ، أو يستفيض فيكون مشهوراً . فلا يفيد وصفه بالآحادي أنه خبر الواحد دائماً .

ومن نقاد الحديث من لا يرى بأساً في أن يكون المتواتر المعنوي في أوله آحادياً ، ثم يشتهر بعد الطبقة الأولى ويستفيض ، فيسلكون حديث « إنما الأعمال بالنيات » في عداد ما تواتر معنى ، مع أنه لم يروه من الصحابة إلا عمر بن الخطاب . ثم طرأت له الشهرة من عند يحيى ابن سعيد الأنصاري .

والمحدّثون لا يذكرون « المتواتر » باسمه الخاص المشعر بمعناه ، وإنما يتبعون فيه الفقهاء والأصوليين : « لأن التواتر ليس من مباحث الإسناد ، إذ علم الإسناد يبحث فيه عن صحة الحديث أو ضعفه ليعمل به أو يترك من حيث صفات الرجال وصيغ الأداء . والمتواتر لا يبحث عن رجاله ، بل يجب العمل به من غير بحث » .

والمتواترات لا تتكفل وحدها بصحة الخبر ، كما قال المؤلفان الفاضلان هنا ، وإنما تعدّ أعلى رتبة في الحديث ، وتوجب العلم القطعي اليقيني بلا خلاف بين المحدثين . وغير المتواترات — أي الآحاديات — وإن تك عند معظمهم ظنية الثبوت — يقطعون منها بما أخرجه الشيخان البخاري ومسلم ، وبعضهم يرجحون أن تلك الآحاديات الصحاح ، سواء أأخرجها الشيخان أم سواهما ، تفيد العلم القطعي اليقيني كالمتواتر بقسميه على سواء . قال ابن حزم : « إن خبر الواحد العدل عن مثله إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم يوجب العلم والعمل معاً » . — الإحكام في أصول الأحكام ١—١١٩ — ١٣٧ .

والحقّ أن لا معنى لتخصيص أحاديث الصحيحين الآحادية بإفادة القطع ، لأن ما ثبتت صحته في غيرهما ينبغي أن يحكم عليه بما حُكم عليه فيهما ، فما للكتابين من منزلة خاصة في قلوب المؤمنين لا ينبغي أن يقلل من قيمة الصحيح في الكتب الأخرى ، كما أنه لا معنى للقول بظنية الحديث الآحادي بعد ثبوت صحته ، لأن ما اشترط فيه لقبول صحته يزيل كل معاني الظن ، ويستوجب وقوع العلم اليقيني به .

ولا ريب أن هذه المصطلحات التي أخذ بها الأصوليون والفقهاء ، وتوسعوا في الأخذ بها ، تركت آثارها كذلك في المتكلمين حتى بات أكثرهم لا يستشهدون بالآحاديات — ولو كثر رواتها — إلا إذا أيدت بدليل عقلي أو معجزة ، ورأينا صوراً من ذلك عند إمام الحرمين في كتابه « الإرشاد » حين عرض لقيمة الإجماع المؤيّد بالحديث .

ص ٢٠٣

(*) لعل أفضل تعريف للإجماع ، في نظر الفقه الإسلامي ، هو

اتفاق المجتهدين من أمة محمد ، بعد وفاته ، في عصر من العصور ، على حكم شرعي . وقد أخذ بهذا التعريف جمهور العلماء قديماً وحديثاً ، ولاحظوا فيه – إلى جانب المعنى الديني – ما ينطوي عليه لفظ « الإجماع » من مدلول لغوي : فالأصل في الإجماع هو الاتفاق مقروناً بالعزم والتصميم ، يقال : أجمع القوم على كذا إذا اتفقوا عليه ، واعتزموا القيام به .

ولسنا هنا بحاجة إلى سرد أوصاف المجتهدين الذين يصدر عنهم الإجماع (فسنعرض لذلك تعقيباً على بعض المسائل في حواشينا) وإنما نودّ أن نتناول الجوانب الدقيقة الأخرى التي اشتمل عليها التعريف ، ونعرض للبحوث المهمة التي تبدو علاقتها وثيقة بمسألة الإجماع .

إن من أبرز ما في تعريف الإجماع أن المجتهدين المجمعين مسلمون من أمّة محمد . وذلك أمر بديهي ، لأن غير المسلم لا يقبل قوله في المسائل الدينية ، ولو أوتي العلمَ والحكمةَ وفصل الخطاب . أما المجتهد الفاسق ، والفقيه المبتدع ، فلا مانع من قبول أقوالهما مع المجمعين ، لأنهما داخلان في مسمى « الأمة الإسلامية » التي عُصمت بمجموعها من الخطأ ، في نظر المسلمين ، يقيناً أنها لا تجتمع على ضلالة وانحراف .

وبديهي أيضاً أن يقع اتفاق المجتهدين بعد وفاة الرسول ، إذ لا مُسوّغ للإجماع ، ولا عبرة به ، ما دام النبي بين أظهر المؤمنين ، فلو وافق المجمعين لكان قوله هو الحجة لا محالة ، ولو خالفهم لترك رأيهم إلى رأيه ، فهو صاحب التشريع الذي « لا ينطق عن الهوى . إن هو إلا وحي يوحى » . (٥٣ « النجم » ٤) .

ولئن قيّد اتفاق المجتهدين في التعريف بما وقع في « عصر من العصور » فقد قُصِدَ بهذا التقييد مَنْ وُجد في كل عصر من أهل الاجتهاد الذين يُتصور منهم الاتفاق أو الاختلاف ، إذا ما نوقشت

مسألة من المسائل . وليس المراد ، بطبيعة الحال ، جميع المجتهدين في جميع العصور حتى يبدّل الله الأرض غيرَ الأرض والسماوات ، فلو اشترط ذلك لكان محيلاً لتحقّق الإجماع .

ومن هنا كان اختلاف العلماء في انعقاد الإجماع بأكثر المجتهدين ، ومضى الجمهور على أنه لا ينعقد ، لأن العصمة من الخطأ أُثبتت للأمة كلها . قالوا : ولو كان إجماع الأكثرية حجة لبادر الصحابة إلى تخطئة من خالفهم في بعض المسائل والإنكار عليه . لكن بعض العلماء آثر التفصيل في هذه القضية فقال : « إن كان الأقلّ بالغاً عدد التواتر لم يعتدّ بالإجماع دونه ، وإلا كان معتداً به » ، واعتمد الغزالي رأياً آخر حين أكد « أن العصمة تثبت للأمة بكليتها ، وليس هذا إجماع الجميع ، بل هو مختلف فيه . وقد قال تعالى : « وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه إلى الله » . (٤٢ « الشورى » ١٠) .

أما القائلون بانعقاد الإجماع بالأكثرية فذهبوا إلى أن المراد « بالأمة » في حديث النبي هو الأكثر . كما يقال : « الأمة العربية تأبى الضيم » . ولكنّ الجمهور يأخذ بالأحوط . لأن الأخذ بالأحوط في مواطن الاحتمال أوْلى ، فحمل الأمة على الجميع أدقّ وأصحّ .

وإنما يُبحث الإجماع في الإسلام من زاوية دينية شرعية بحتة ، كالحكم بإباحة بعض الصفقات التجارية والعقود التي لا غنى للناس عن التعامل بها ، أما الاتفاق على قضايا « العقليات » فلا أثر فيها للإجماع ، « فإن المتّبع فيها – كما قال إمام الحرمين – الأدلة القاطعة ، فإذا انتصبت لم يعارضها شقاق ، ولم يعضدها وِفاق » .

وهذا الإجماع الذي عرفنا ، من خلال التعريف ، حقيقته ومراميه ، حجة قطعية لا بدّ من العمل بمقتضاها ، وقد ثبتت حجيّته بالكتاب والسنّة . أما أدلة الكتاب فآيات خمس أقواها وأصرحها قوله : « ومن

يُشاقِقِ الرسولَ من بعد ما تبيّنَ له الهدى ويتّبعْ غيرَ سبيلِ المؤمنين نولّهِ ما تولّى ونُصْلِه جهنّمَ ، وساءتمصيراً» (٤ « النساء» ١١٥) . فمنطوقَ هذه الآية : أنَ اتّباع غير سبيل المؤمنين حرام ، كما أنّ مشاقّة الله ورسوله حرام . وما كان لمنطق سليم أن يجمع بين حلال وحرام في وعيد واحد ، فلم يكن بدّ للمؤمنين من اتّباع سبيل الإجماع لئلا يقعوا في المشاقّة ويرتكسوا في الضلال .

وأما أحاديث النبي فكثيرة في هذا الموضوع ، ولعلها أقوى دلالة «حتى من نصوص القرآن لوضوحها وصراحتها . وأهمها بلا ريب قوله : «لا تجتمع أمتي على ضلالة» . ومثله قوله : «سألت الله تعالى ألا تجتمع أمتي على ضلالة فأعطانيها» وقوله : «لا يبالي الله بشذوذ من شذّ» وقوله : «يد الله مع الجماعة» .

ومن الطريف أيضاً أن من العلماء من استدلّ على حجيّة الإجماع بالمعقول ، مع أن قضية الإجماع دينية بحتة ، فإما أن يرضاها الشرع وإما أن يأباها ، ولا داعي لافتعال المسوّغات من غير باب الدين . ومن أدلتهم تلك أن العدد الكثير ، إذا اتفقوا في عصر من العصور على حكم مسألةٍ ما ، وجزموا به جزماً قاطعاً ، فالعادة تُحيل على مثلهم الحكمَ بالقطعِ فيما لا مستند له . وقد فاتهم أن العدد الكثير قد يُجمعون على الخطأ من غير أن يُجمعوا على الكذب ، كاتفاق غير المسلمين على إنكار نبوّة محمد .

وجدير بالذكر أن ما انتصب من الأدلة على كون الإجماع حجةً من صريح الكتاب والسنّة لا يجوز أن يفرّق بين عصر وآخر . وليس مردّ هذا الحكم ما نبّهنا عليه في التعريف من وقوع الاتفاق بعد وفاة النبي ، وإنما مرده ما قد يتُوهم من أن هذا الإجماع ينبغي أن يحصر في عصر الصحابة ، لأن في الإجماع ضرباً من «التوقيف» ، وإنما شهد

ذلك «التوقيفَ» صحابةُ الرسول ، ولا سيما بعد أن أشاد الرسول بصحابته وقال : «أصحابي كالنجوم ، بأيهم اقتديتم اهتديتم» .

والحقّ أن الصحابة الذين شهدوا «التوقيف» قد نقلوه ، أو نقله معظمهم ، إلى مَنْ بعدهم ، فكان أتباعهم في حكم الحاضرين المشاهدين . وعلى ذلك . يُعتبر حجةً إجماعُ المجتهدين في أي عصر ، ولا يختص هذا الحكم بعصر الصحابة .

والنظر إلى الموضوع من زاوية السعة والشمول يأذن لنا الآن بتفهّم بعض العبارات «الأصولية» ، التي تدور حول مباحث الإجماع ، فلْنبيّن إذاً غرض العلماء حين يقولون مثلاً : إجماع أهل المدينة ، وإجماع أهل الحرمين وأهل المِصرَيْن ، وإجماع العترة .

أما أهل المدينة فقد اعتبر الإمام مالك إجماعهم حجةً ، إذا كانوا من الصحابة أو التابعين دون سواهم ، لأن العادة تقضي بأن هؤلاء لا يمكن أن يُجمعوا إلا مستندين إلى دليل واضح صريح . وإجماعهم حينئذ يتناول شعبتين : أولاهما شعبة الرواية النقلية ، وهم خير من يحكيها على وجهها الحقيقي ، والثانية شعبة الاستنباط والاجتهاد ، لأن الاستدلال على الأحكام حقّ لهم قبل غيرهم بعد أن شاهدوا الأحوال الدالة على مقاصد الشرع الحنيف .

والمالكية يثبتون هذه «المزية» لأهل المدينة ، أخذاً بما ورد من أحاديث في فضائل «المدينة» بلد الأنصار ، ومُهاجَر الرسول ، ودار السنّة . من ذلك قوله : «إن الإسلام ليأرز إلى المدينة كما تأرز الحية إلى جحْرها» . وقوله : «لا يكايد أحد أهل المدينة إلا انماع كما ينماع الملح في الماء» . وقوله : «إن المدينة طيبة تنفي خبَثَها كما ينفي الكير خبَثَ الحديد» .

والمحققون من العلماء – من غير المالكية – لا يرون في هذه

الأحاديث ، على فرض صحتها ، مستنداً لتقديم رواية المدنيين على روايات غيرهم ، فضلاً على الأخذ باجتهاداتهم قبل اجتهادات غيرهم، لمجرّد كونهم عاشوا في بلد الأنصار ومُهاجَر الرسول . لذلك نبّه جمهور العلماء على أن أدلة الإجماع تتناول أهل المدينة والخارج عن أهلها ، فلا يكون أهل المدينة كل الأمة ولا كل المؤمنين ، ولا يكون إجماعهم مقدماً على إجماع « الجميع » .

وإذا كان التحقيق أن إجماع أهل المدينة غير معتبر ، فالتحقيق أيضاً أن إجماع أهل الحرمين «مكة والمدينة» غير معتبر ، لأن أهل مكة المنضمين هنا إلى أهل المدينة بعض الأمة ، وما كان للشرع أن يميّز في أدلته الدينية بلداً على آخر ، ولا سكان إقليم على سكان آخرين . ومثل ذلك يقال في إجماع أهل المِصْرَيْن (البصرة والكوفة) ، ولا مسوّغ لهذا التخصيص ، فإن الصحابة الذين قد يميل الباحثون إلى تقديم إجماعهم — لِمَا لهم من شرف الصحبة وكرامة الإسهام في نشر الدعوة — انتشروا في غير هذين المصريْن المذكورَين ، فمنهم من أتى الشام ، وبعضهم حلّ في اليمن ، وآخرون أقاموا في بلدان أخرى بالعراق . ثم إن فكرة الإجماع تعتمد عقلاً ومنطقاً — بشكل بديهي — على التعميم لا التخصيص، وعلى الإطلاق لا التقييد ، وعلى الجمع لا التفريق ، وعلى الاتفاق لا الاختلاف .

وفي ضوء هذا المقياس ، يرى جمهور السنّة أن إجماع العِتْرة وحدها ليس بحجة ، ولا سيما إذا قُصر المراد بالعترة على عليّ وفاطمة وولديهما، كما تقول الشيعة الإمامية والزيدية .

وقد حُقّ للشيعة بوجه عام أن يستدلّوا على حجية إجماع العترة بقوله : « إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجسَ أهل البيت ويطهّركم تطهيراً» (٣٣ «الأحزاب» ٣٣) . وحقّ لهم أيضاً أن يزيدوا هذه

الآية تفسيراً بما رُوي من أن النبي صلى الله عليه وسلم « لما نزلت الآية لفّ كساءه على عليّ وفاطمة وابنيهما الحسن والحسين » ثم قال : « هؤلاء أهل بيتي » .

وإنما كان استدلال الشيعة بالآية وبتفسير النبي لها عاماً ، بل شديد العموم ، لأن أهل البيت كما يشملون علياً وفاطمة وولديهما أولاً وبالذات ، لا بدّ أن يشملوا أيضاً زوجات الرسول وأولاده الآخرين . هـــذا من جهة ، ومن جهة أخرى فإن الخطأ الاجتهادي لو وقع من أهل البيت، ليس رجساً أذهبه الله عنهم ، وإنما أذهب الله عنهم هذا الرجس دون سواه ، وهو في اللغة القذر ، ولذلك ذُيّلت الآية بقوله : « ويطهّركم تطهيراً » ، وما من ريب في أن أهل البيت قد اختصوا بالشرف والطهارة ، لأنهم أهل بيت الرسالة ومعدن النبوّة . وهذا ما أوضحته الآية الأخرى : « قل لا أسألكم عليه أجراً إلا المودةَ في القربى » (٤٢ « الشورى » ٢٣) ، فلقرابة الرسول في جميع الأحوال المودة والمحبة والإجلال ، ولكنّ شيئاً من هذا لا يقتضي وصفهم جميعاً بالاجتهاد ، ولا تخصيصهم وحدهم بالإجماع .

ومن المسائل التي ينبغي إثارتها في موضوع الإجماع انقراض عصر المجمعين . فهل يشترط ، لانعقاد الإجماع ، موت المجمعين ؟

وإذا اكتفينا هاهنا برأي الجمهور – بين طائفة من الآراء المتباينة – انتهينا إلى انعقاد الإجماع بمجرّد اتفاق كلمة الأمّة ، ولو في لحظة ، وليس لأحدٍ مخالفته حينئذٍ ولا الخروج عليه . قال في مسلّم الثبوت : « الانقراض لا مدخل له في الإصابة ضرورةً ، فتأمل » . وقال الغزالي: « الحجة في اتفاقهم لا في موتهم ، وقد حصل قبل الموت ، فلا يزيده الموت تأكيداً » .

ومن مسائل الإجماع : أنه لا بُدّ فيه من مستند يعوّل عليه من نص

أو قياس ، لأن من الخطأ الاتفاق على حكم ما من غير مستند يدعمه ، مصداقاً لقوله تعالى : «ولا تَقْفُ ما ليس لك به علم ، إن السمع والبصر والفؤاد كلّ اولئك كان عنه مسؤولاً» (١٧ «الإسراء» ٣٦) . والأكثرون على أن هذا الضرب من المستند يجوز أن يكون دليلاً قطعياً من كتاب وسنّة متواترة ، ويجوز أن يكون ظنياً من قبيل الخبر الآحادي والقياسي . ولقد يسّر لهم الأخذَ بالدليل الظني في هذا الصدد ما لاحظوه من أن الحاجة إلى الإجماع تتجلى أكثر ما تتجلى فيما للأمّة مصلحة فيه ، ولا ضيرَ في سبيل تحقيق هذه المصلحة إذا لجأ المُجْمعون إلى مستند ظني ، لأن العبرة في هذه الشؤون كلها بالنتائج الحسان .

ولا ينبغي أن يستغرب هذا قطّ ما دام بعض العلماء يقول في الإجماع نفسه : إنه لا يفيد إلا الظنّ . فإن يكن الإجماع بذاته ظنياً فما الذي يمنع أن يكون بين مستنداته أدلة ظنية ؟

على أن المشهور في الإجماع : أنه حجة قطعية ، بحيث يكفّر مخالفه أو يُضلّل أو يُبَدّع ، وإن كان إطلاق القول بهذا الأسلوب المتشدد يخالف روح الإسلام السمح في معالجة القضايا بوجه عام ، وإلى هذا نبّه إمام الحرمين حين قال : «فشا في لسان الفقهاء أن خارق الإجماع يكفّر ، وهو باطل قطعاً ، فإن منكر أصل الإجماع لا يكفّر ، والقول بالتكفير والتبرّي ليس بالهيّن» . ونحن نأخذ بهذا الرأي السديد . وإن كنا لا نغضّ ، ولا نريد قطّ أن نغضّ من قيمة الإجماع بين مصادر التشريع في الإسلام .

ولقد صدق الشافعية حين لاحظوا بوجه عام أن الإجماع صيغة تعليمية حية تقدّمية . ولقد أحسن المصلحون المعاصرون صنعاً حين نظروا هذه النظرة نفسها إلى الإجماع . ولئن كان المجمعون – في أي عصر من العصور – يمثّلون شعب المؤمنين ، فإنهم – من غير أن ينطلقوا من

كونهم هيئة كهنوتية منظمة – إنما يمثّلون شرع الله ، ولا حاجة بهم ولا بغيرهم ، ولا يحقّ لهم ولا بغيرهم ، أن يمثّلوا الله ذاته ، تعالى الله وتقدّس عن كل تمثيل !

بعض مراجع هذا البحث لأهميته :

ابن حزم الأندلسي : مراتب الإجماع ، ومعه «نقد مراتب الإجماع» لابن تيمية ، القاهرة ، ١٣٥٧ هـ .

عز الدين بن عبد السلام : قواعد الأحكام في مصالح الأنام ، القاهرة .

الآمدي : الإحكام في أصول الأحكام ، ٣ أجزاء ، القاهرة ١٣٤٧ هـ .

اللكنوي الأنصاري : فواتح الرحموت ، شرح مسلّم الثبوت في أصول الفقه ، مطبوع بهامش «المستصفى» للغزالي ، بولاق ١٣٢٢ هـ .

ابن قاسم العبادي : شرح على شرح الجلال المحلي على الورقات في الأصول ، لإمام الحرمين الجويني مطبوع مع «إرشاد الفحول» للشوكاني ، القاهرة ١٣٤٩ هـ .

ابن عبد الشكور : مسلّم الثبوت ، جزءان ، القاهرة .

القوافي : أنوار البروق في أنواء الفروق ، ٤ أجزاء ، القاهرة ١٣٤٥ هـ .

الشيرازي : اللمع في أصول الفقه ، مصر ١٣٥٨ هـ .

ابن قدامة المقدسي : روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه ، القاهرة ١٣٤٢ هـ .

ص ٢٠٤

(*) ليس ضرورياً بعد تعليقنا السابق المسهب المفصل حول الإجماع أن نعيد القول فيه ، إذ أثرنا أمهات مسائله التي إذا قُرئت بإمعان يسّرت الإجابة عن النقطة التي يخوض فيها الآن المؤلفان الكريمان . إنهما يريدان أن يؤكدا أن الإجماع إلى أن يكون «أصلاً» فقهياً أقرب منه إلى أن يصير «مَدْرَكاً عقلياً» . ونحن لا نمانع في هذا مبدئياً ، ولا نمانع أيضاً في أن «ما أثبته إجماع يمكن أن ينسخ بإجماع آخر» ولكنْ نحصر هذا في الأحكام الشرعية الاجتهادية العملية التي تختلف باختلاف الأحوال والظروف ، ولئن دل هذا على شيء فإنما يدل على الثورة الاجتهادية الحية الدائمة التي لم تتوقف – لتدوم حركتها – على سلطة كهنوتية لا يقرّها الإسلام . أما ما أومأ اليه المؤلفان من إمكان إعادة النظر حتى في الشؤون العقلية العقَدية النظرية فهذا ما لا نوافق عليه بحال ، لأن تحديد العقيدة صدر عن الوحي أي من المعصوم ،فليس لأحد أن يزيد على الكتاب والسنّة أو ينقص منها في أمر يتعلق بالعقيدة الإسلامية البسيطة الواضحة الخالية من التعقيد .

ومع أن العقائد في الإسلام مصبوغة غالباً بالطابع الشرعي ، ومع أن الفصل بين العقيدة والشريعة فصل اعتباري في هذا الدين الذي تقوم تعاليمه كلها على الوحدة ، فإن الفقهاء حين يتعرضون للمسائل العقَدية النظرية إنما يحققون الإجماع عليها – إذا أجمعوا – في ضوء معايير يستمدونها من الآيات المحكمات والأحاديث التي تلقّتها الأمّة بالقبول والأقيسة الصريحة الصحيحة التي تستقى من نظائرها أغراض الشرع وغاياته . ومن هنا جعلوا الإجماع على نوعين : إجماع نطقي صريح ، وإجماع سكوتي ضمني . أما الصريح فهو اتفاق المجتهدين بأقوالهم وأفعالهم على حكم ما في مسألة معينة . وهو عند الجمهور حجة ، كما

والله – لا يمكن اعتباره في نظر اللاهوتيين جميعاً المسلّم المسيحيّ الوحيد ؛ بل المفاضلة بينه وبين ضروب أخرى من قياسية الحقّ ما تزال أمــراً احتمالياً ، سواء أحصرنا البحث في اللاهوت المسيحي وحده أم أطلقناه كل الإطلاق حتى يتّسع لمعظم المفهومات اللاهوتيّة ، ومن بينها طبعاً نظرات بعض المتكلمين ، وبوجه خاص طائفة من علماء السلف الذين قالوا بموافقة المنقول للمعقول ، وصرحوا في الوقت نفسه بأنّ المسلّم الديني الإسلامي يقوم على أن الوحي هو أعلى مصادر المعرفة ، شرط التوفيق الدائم بين الاحتفال بالعقل البشري وفكّ الأغلال عنه ، وبين صيانته بالوحي عن التيه والعبث والضلال .

ص ٢١٠

(*) مما لا ريب فيه أن نظرة علم الكلام تختلف – كما أوضحنا مراراً – عن نظرة اللاهوت المسيحي – ولا سيما التومستي – إلى مفهوم قياسية الحق فيما بين الله والإنسان . ومما لا ريب فيه أيضاً أن موقف علم الكلام من هذه الحقائق جميعاً لا يمثّل غالباً وجه الإسلام الصحيح . ولكن ليس ضرورياً – ليَسْلَم موقف المتكلمين أو موقف العلماء المحققين – أن تكون نظرات الجميع متلاقية مع التومستية ، وإلاّ فلا خير فيها ! وإن هذا التحيّز الدائم للفكر التومستي هو الذي يفسد على الباحثَيْن معظم النتائج التي توصّلا اليها ، ولا شيء يدعو إلى التزام ما أخذا به وانتصرا له مهما نقدّر التومستية والتومستيين ...

ص ٢١٠

(**) لم يخطئْ الأشاعرة ولا الذين تمسكوا مثلهم بالمسلّمات الدينية

والله - لا يمكن اعتباره في نظر اللاهوتيين جميعاً المسلّم المسيحيّ الوحيد ؛ بل المفاضلة بينه وبين ضروب أخرى من قياسية الحقّ ما تزال أمـــراً احتمالياً ، سواء أحصرنا البحث في اللاهوت المسيحي وحده أم أطلقناه كل الإطلاق حتى يتّسع لمعظم المفهومات اللاهوتيّة ، ومن بينها طبعاً نظرات بعض المتكلمين ، وبوجه خاص طائفة من علماء السلف الذين قالوا بموافقة المنقول للمعقول ، وصرحوا في الوقت نفسه بأنّ المسلّم الديني الإسلامي يقوم على أن الوحي هو أعلى مصادر المعرفة ، شرط التوفيق الدائم بين الاحتفال بالعقل البشري وفكّ الأغلال عنه ، وبين صيانته بالوحي عن التيه والعبث والضلال .

ص ٢١٠

(*) مما لا ريب فيه أن نظرة علم الكلام تختلف - كما أوضحنا مراراً - عن نظرة اللاهوت المسيحي - ولا سيما التومسيّ - إلى مفهوم قياسية الحق فيما بين الله والإنسان . ومما لا ريب فيه أيضاً أن موقف علم الكلام من هذه الحقائق جميعاً لا يمثّل غالباً وجه الإسلام الصحيح . ولكن ليس ضرورياً - ليَسْلَم موقف المتكلمين أو موقف العلماء المحققين - أن تكون نظرات الجميع متلاقية مع التومستية ، وإلاّ فلا خير فيها ! وإن هذا التحيّز الدائم للفكر التومسيّ هو الذي يفسد على الباحثَيْن معظم النتائج التي توصّلا اليها ، ولا شيء يدعو إلى التزام ما أخذا به وانتصرا له مهما نقدّر التومستية والتومستيين ...

ص ٢١٠

(**) لم يخطئ الأشاعرة ولا الذين تمسكوا مثلهم بالمسلّمات الدينية

الإسلامية حين قارنوا بين ما للإثبات البشري من طاقة محدودة وما في الشريعة الإلهية من كمال مطلق : ذلك بأن الباحث في هذ االصعيد بين أمرين : إما الدين في جوهره الحقيقي وإما الفلسفة في إطارها النظري . وكان المفروض في البحث اللاهوتي — أو الكلامي — أن يختارا الجانب الأول ويفضلاه . وألا يَرِدَ فيهما الجانب الثاني إلا على سبيل الاستئناس والتأييد ، لكنّ الواقع يختلف في كل من الكلام واللاهوت عما كان مفروضاً فيهما أن يبحثاه . أما الكلام فامتزج بالمنطق الصوري ، وأولع بأضربه وأشكاله ، وتأثر بآراء بعض الفلاسفة ، حتى أوجبت المعتزلة الأصلح على الله ، وجعلت الحسن ما حسّنه العقل ، والقبيح ما قبّحه العقل ، ولم يكن ردّ الأشاعرة وسواهم عليهم بفعل الله الأصلح مناً وتفضلاً ، وبالتحسين والتقبيح الشرعيين ، بالرد الكافي المقنع ، ولكنه جاء أقرب إلى المفهوم الديني الذي لا بد له أن يفسح المجال للشريعة أو « الوحي » أكثر مما يفسح المجال للإنسان أو « العقل » . وأما اللاهوت — ولا سيما المسيحي — فقد كاد ينحصر في أطُر نظرية « بحتة » ، حين غلا في قدرة الإثبات البشري على إدراك الحقيقة المطلقة ، والنفاذ إلى موضوعية « المسلّم » المتلقى بالوحي ، فَفَقَدَ بذلك كثيراً من خصائص البحث الديني إلا من خلال بعض الصيغ العقدية التي اعتراها التطور عل تعاقب الأجيال .

والحقّ أن القضية لا ترتدّ إلى علم الكلام أو علم اللاهوت بقدر ارتدادها إلى تصوّر نوع العلاقة بين الله والإنسان ، ومدى قـدرة الإنسان على إدراك الحق إذا واجه المشيئة الإلهية الطليقة واثقاً من عدلها لا ظلمها ، ومن قوتّها لا تعسّفها . ونحن على يقين أنّ تصوّر القضية على هذا النحو كان في علم الكلام أوضحَ منه في علم اللاهوت ، حتى « عند أشد التيارات تمسكاً بالسنّة ، مثل الأشعرية » !

ص ٢١١

(*) لما حاول الأشاعرة المتأخرون التمييز بين القرآن قديماً في ذاته غير مخلوق ، وبين الحروف والأصوات حادثةً مخلوقة ، توصّلوا من غير شك إلى موقف « تنسيقي » بين رأي المعتزلة في نفي أزلية الكلام الإلهي ورأي عامة المسلمين بإثبات أزلية ذلك الكلام . وقد سبق أن أوضحنا في حاشية مضت أن الجدل حول « الكلمة » ليس غريباً على قضية القرآن غير المخلوق ، وأكدنا – في الوقت نفسه – أنما أشاع تلك المناقشات « العامية » العقيمة في أذهان الدهماء تفكيرٌ أسطوري أبعد ما يكون عن روح الإسلام ، وهكذا كانت نزعة « التجسيم » ضئيلة الأثر إلا في عامة المسلمين ، فما بال المؤلفين الفاضلين لا يكفّان – كلما عرَضا للكلام « علماً بالتوحيد » – عن الإيماء إلى « عقيدة » القرآن غير المخلوق ، وتأثّرها بمناظرات المسلمين مع المسيحيين حول « الكلمة » ولو على سبيل الافتراض ؟

ص ٢١١

(**) يبدو أن المؤلفين يريدان – ليعترفا بالعقل « مَدْرَكاً وأصلاً » في علم العقائد الإسلامية – أن يستحيل علم الكلام « علماً بالله يدركه العقل أصلاً وبقواه وحدها » ، وحينئذ يمسي « علماً لاهوتياً طبيعياً » بالمعنى الدقيق ، ويصير فعل الإيمان فيه « مُدْرِكاً للشيء في ذاته » ، أو بتعبير أدق : تنزيهاً لله في ذاته ، لكن علم الكلام – مهما تتطور في مباحثه علاقات الإنسان مخلوقاً ، بالله خالقاً – لا يتسع ، ومن الخير أن يظلّ غير متسع لتلك الصيغ الجدلية النظرية التي ارتكس فيها علم اللاهوت محكّماً عقل المخلوق المحدود الفاني في شؤون الحكمة الدينية الأزلية التي لا يحدّها شيء من الحدود .

ص ٢١٣

(٥) « توقيفيّة » الأسماء الحسنى والأسماء النبوية تحتاج إلى شيء من الإيضاح ، فإذا كان المراد من هذه « التوقيفية » تحديد تلك الأسماء في القرآن والحديث فهذا ظاهر لا مجال للنقاش فيه ، وإذا تناولنا منهــا بالدرجة الأولى الأسماء الحسنى – لأنها هي التي تعنينا بالذات – لاحظنا أن الحديث الشريف قد أحصاها من القرآن ، ورغّب في إحصائها وفهم معانيها : « إنّ لله تسعة وتسعين اسماً : مئةً إلا واحداً ، من أحصاها دخل الجنة » ، وهو حديث صحيح متفق عليه . أما إذا كان المراد من « توقيفية » الأسماء الحسنى تحديدها بالإجماع كتحديدها بالحديث بعــد إحصائها من القرآن ، فلا بدّ للأخذ بهذا الرأي من تساهل غير قليل في فهم وظيفة الإجماع . ويبدو أنّ لفظ « الإجماع » في هذه المسألة مقحم إقحاماً ، كأنْ قد جرّته القافية ، لدى من طرح القضية على هذا النحو ، كالباجوري في « جوهر التوحيد » . إذ أن الإجماع في شيء كهذا نصّ عليه الكتاب والسنّة ليس إلا « تحصيل حاصل » كما يقولون .

وما يذكره المؤلفان في الفقرة نفسها ، بعد قليل ، يؤكد ما وقعا فيه من « اللّبْس والإبهام ، حين نقلا ما للأسماء من معان إلى ما للصفات من مدلولات ، واستنتجا أن صفات الله تعالى – وإن كان لها كلهــا أساس في الكتاب – خاضعة لقواعد أقلّ صلابة من التي خضعت لها الأسماء الحسنى ، ولا سيما في تعليقهما على ورود الصفات بالسمع ، وأن المراد أن السمع ورد بمشتقات الصفات لا بالصفات نفسها .

والحقّ أن الأسماء الحسنى مصطلحات قرآنية لوصف حقيقة الألوهية، تردّ الوجود كله نشأةً وتحولاً وامتداداً وتطوراً إلى الإرادة الإلهية الأزلية الأبدية في تصوير حي دقيق خالٍ من جفاء المصطلحات الكلاميــة وعُقْمها ، كما أوضح ذلك حجة الإسلام الغزالي في كتابه الممتع « المقصد

الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى » .

فمن يتدبرْ معاني تلك الأسماء ، ويَدَعْ ظلالها المُوحية تلاحقُه في أقواله وأعماله وتصرفاته في كل لحظة ، ويلهج بذكرها في قرارة قلبه ، يستغنِ بها عن ذلك « الخليط » الذي لا مسوّغ له ، و « العبث » الذي لا جدوى منه ، فيما خاض فيه علماء الكلام من « الصفاتية » و « المنزهة » وغيرهم ، سواء أكانت صفات الله عند بعضهم هي « عين ذاته » ، أم كانت عند آخرين « لا عين ذاته ولا غير ذاته » ، فإن حقائق هذه الصفات مستفادة من حقائق أسماء الله الحسنى . وإنّ هذه الأسماء لتؤكد — بعباراتها الأدبية الموحية ، وصورها الحية الناطقة ، وأنغامها العُلْوية الرفيعة — أن الله واحد في ذاته لا قسيم له ، وواحد في صفاته لا نظير له ، وواحد في أفعاله لا شريك له ، وما من شيء كان يسمح للمعتزلة — ولا لغير المعتزلة — أن ينفوا عن الله صفات أثبتها لنفسه . فإنه هو الذي أراد أن تتسع في أعماق القلوب المؤمنة إيحاءات أسمائه الحسنى ، كاسم « الحي » الذي لا يموت ، « الرقيب » الذي لا ينام ، « الحسيب » الذي لا يغفل ، « الحق » الذي لا يظلم أحداً ، « المحيط » الذي لا يفلت من قدرته جبار ، الخبير البصير ، السميع ، العليم ، الحكيم ، العزيز ، القوي ، القهار ، الغفور ، العفوّ ، الرحيم ، ذي الجلال والإكرام ... إلى آخر تلك الأسماء التي سمى الله نفسه بها ، وأمر عباده أن يدعوه بها ، ليحسوا أنه معهم أينما كانوا ، وليشعروا بوجوده في حياتهم الفردية والجماعية عميق المعنى ، واسعَ الأثر ، قويّ الاتصال !

ص ٢٢٣

(*) لقد اعترف المؤلفان هنا بأنهما يعودان إلى ما قالاه غير مرة من أن هم المتكلمين هو تخريج أدلة دفاعية ، غير أنهما يوضحان الآن

فكرة افترضناها وما لبثنا أن سلمّا بها ، تبعاً لما جرت به عادتها في معظم البحوث المقارنة التي أثاراها ، وتتلخص الفكرة الجديدة في أن ما يثبته المتكلمون ليس نحال تفوّقَ العقل على الوحي ، بل نفي كل أثر للنزعة العقلية ، والاكتفاء بالنظر إلى السمع بشيء من الحذر والاحتراس . ونحن بوجه عام لم نعترض على جوهر هذه الفكرة لمّا حلّلنا المقدمات المنهجية التي أخذ بها معظم المتكلمين وخلصوا منها إلى إيثار « المدارك النقلية » في المناخ الديني المحض . لكنّ الذي نعترض عليه هو هذا التناقض الصارخ الذي وقع فيه المؤلفان عندما نقلا عن الجرجاني والرازي الأصولَ التي أبرزها إمام الحرمين في مناقشته لقيمة الأدلة السمعية ، وانتهيا منها إلى أن الدليل السمعي لا يكون تارة عقلياً وتارة سمعياً ، بل « ينحصر في قسمين : نقلي محض ، ومركب من العقلي والنقلي » . وأن « هذا هو التحقيق في الدليل النقلي » ، وعلى ذلك « فلا يمكن إثبات النقل بالنقل » كما قال الرازي في « المعالم » ، « وإلا لزم الدور » كما ذكر الرازي نفسه في « المحصّل » ، وإذن ، فالدليل النقلي المحض لا يتصوّر ، ولا يثبتُ إلا بالعقل ، كما جاء في « المواقف » . وهكذا اتضحت النزعة العقلية من غير أن تَسُود ، وتميّز الأثر الإنساني المحض عن الأثر الشرعي المتلقى بالوحي ، من غير أن تفقد التعاليم المأثورة شيئاً من كمال صحتها ، وفي اعتقادنا أنّ هذا الموقف أسلم دينياً وعقَدياً من أي موقف جدلي آخر لا تخلّصه النظرات العقلية أو الفلسفية من جفاء المصطلحات وعُقْمها وتعقيدها .

ص ٢٢٨

(*) قضيتان أساسيتان تتعلقان بما يفهمه المسلمون من مدلول الوحي ، يأبى المؤلفان إلا أن يثيراهما من جديد بصياغة لا تخلو من تكرار يبعث على السآمة والملل : إحداهما النقد الباطن الداخلي لنصوص القرآن والحديث ،

وقد أجبنا عن ذلك غير مرة ، وأوضحنا في عدد من الحواشي أن تصور الكتاب أمراً مطلقاً شيء ومناقشة صحته التاريخية شيء آخر ، وأن العلماء والمفسرين وضعوا أدق المقاييس العلمية لإثبات صحة النص القرآني ، وأنهم حين صرحوا بأن أي مصدر من المصادر البشرية التاريخية لم يكن له على القرآن أي تأثير إنما صدروا في ذلك كله عن نقد داخلي باطن دقيق . كما أوضحنا أن مصطلح الحديث ليس له في الدقة مثيل في التاريخ ، وأن معايير المحدّثين في السند لا تفصل عن معاييرهم في المتن إلا على سبيل التوضيح والتبويب والتقسيم ، وأن مباحثهم في رجال الإسناد ، وفي شروط الرواة ، إنما تؤدي إلى نقد متون الأحاديث ، لمعرفة درجاتها من الصحة والحسن والضعف ، وأن نقدهم هذا كله لم يكن كذلك إلا نقداً باطناً داخلياً للمحتوى أو المضمون .

والقضية الأخرى هي المشكلات الناجمة عن مفهوم الإجماع ، وعن عدم تنظيمه الذي أسفر عن إقرار ضروب من الحصر والتخصيص ، وقد حملنا هذا على أن نفرد للإجماع بحثاً مسهباً تناولنا فيه كل هذه الجزئيات ، وأثبتنا أن اختلاف الإجماع تبعاً لاختلاف الأحوال والظروف إنما يدل على الثورة الاجتهادية الحية الدائمة التي لم تمت ولن تموت . ولم نشر هنا إلى هاتين القضيتين إلا على سبيل التنويه ، ليربط القارئ الكريم بين ما لا يسأم المؤلفان من تكراره عبثاً وبين ما رددّنا به عليهما في حواشينا وتعليقاتنا .

ص ٢٢٩

(*) رغبة المتكلمين ، ولا سيما الأشاعرة ، في طلب أدلة إقناعية ، بل « دفاعية » كما طاب للمؤلفَيْن أن يردّدا فيما سلف ، لا سبيل إلى إنكارها ، بل اعترفنا بهيْمَنَتِها على علم الكلام بوجه عام ، لكنا

لا نسلّم بأن انقسام الأدلة السمعية ، عند الأشاعرة ، إلى نقلية وعقلية ، يمنعها من أن تكون « مرجعية » من بعض الوجوه على صورة تشبه مرجعية اللاهوت . ذلك بأن المتكلمين قصدوا في تقسيمهم للأدلة النقلية أن يجعلوها بمنزلة « التمهيدات النظرية الفلسفية » ، متأثرين في ذلك بالمنطق الأرسطي ، فكانت تمهيداتهم هذه علوماً مساعدة أو فرعية من نحو ، ومطبوعة بالطابع العقلي على الصعيد الكلامي الخاص من نحو آخر . وكان ينبغي – كي تنتفي « المرجعية اللاهوتية » أو « شبه اللاهوتية » التي تيسّر المقارنة بين الموقفين – ألا يُقرّ الأشاعرة مثلاً أحد قِسْمَي الدليل السمعي (وهو الدليل العقلي) بجانب الدليل النقلي . فلما حرصوا على ذاك القسم العقلي حتى في بحث المدارك السمعية أكدوا – من حيث يريدون أو لا يريدون – نُزوعَهم العقلي النظري في مناقشة القضايا الدينية البحتة ، وإن لم يرتكسوا في الخطأ الحُسام الذي لا مسوّغ له : وهو تفوّق العقل على النقل في مناخ لا بد أن يسيطر عليه الوحي المنزّل من لدن حكيم خبير .

ص ٢٢٣

(ه) قولهما : (بمعنى أنه « رسمه » كما ورد في الاصطلاح الإسلامي) ليس تساهلاً في التعريب من قِبَلنا بإيثار عبارة « رسمه » على عبارة « صوّره » ، لأن المؤلفين قصدا هنا – بوجه صريح – الرسمَ لا التصوير ، ليعطيا مدلول اسم الله « المصوِّر » مفهوماً أبعدَ حسيّاً من مجرّد « البارئ » الذي خلق الإنسان في أحسن تقويم ، وهذا هو الاصطلاح الإسلامي ، بل القرآني الصريح الذي يتهرّب منه المؤلفان ليُسْقطا واهمَيْن كلّ حس إسلامي بقدسية الأشياء ، وقد فاتهما ما كرّره القرآن من نفخ الله روحه في آدم وذرّيته ، وفي أخذ الميثاق أزلاً من بني آدم

وفي تكريمهم وتفضيلهم على كثير من خلق الله ، كما في آية من سورة الإسراء : « ولقد كرّمنا بني آدم ، وحملناهم في البر والبحر ، ورزقناهم من الطيبات ، وفضلناهم على كثير ممن خلقتنا تفضيلاً » .

والمقصود من التلاعب اللفظي في إيثار المؤلفين عبارةً على أخرى أن المتكلم يستخدم المدارك النقلية مجرّدة ، بينما يعالجها اللاهوتي في ضوء إيمانه ، بالشيء الذي تعنيه وتشتمل عليه . ولقد تطرق الباحثان إلى هذا كثيراً ، وردَدْنا عليها مراراً لننتهي إلى أن للمخلوق في الإسلام حقّيته وخيريّته ، وأن كل ما فيه من حق وخير إنما يستمدّ من حقّية الله وخيريّته . كل ما في الأمر ، أن الموقف الكلامي الإسلامي استخدم المفهومات الميتافيزيقية العظمى المحدّدة لعلاقات الخالق بالمخلوق على صعيد كلامي جافّ لم تتضح فيه دائماً نداوةُ النص القرآني التي تفيض بإشراقة الإيمان وضيائه .

ص ٢٣٨

(*) التزام المتكلم بالرد على خصمه يجعل من علمه « العقَدي » ضرباً من الفلسفة في الوقت نفسه ، ويفرض – في أصول مسلّماته النظرية – حلولاً مسبقة للقضايا الواجب « إثباتها » . وذلك عيب أخذناه على معظم المشتغلين بعلم الكلام ، وألفيْنا فيه السبب الأصيل لإثبات المتكلم « أصولَه » بمسلّماته . غير أننا – في الوقت نفسه – أخذنا وما نزال نأخذ على اللاهوت أيضاً انطلاقه من مسلّماته النظرية الخاصة تأييداً لغايته الدينية ، ومن الطريف أن حلقات الإثبات في الكلام واللاهوت لا تتواصل في باطن « المسلّمات » ذاته هنا وهناك . وفي ذلك برهان قوي على أنّ علمي الكلام واللاهوت تنكّبا طريق التعبير الفطري السليم عن شؤون الوحي الخالص ، بما امتزجا به من مناظرات ملتزمة في ماضيها

وحاضرها . وقد كنا نتمنى في الجانب الإسلامي أن يلتزم علم الكلام الوحيَ قاعدةً أساسية لما يسع الإنسان أن يدرك من العلوم عن الله .

ص ٢٤٠

(*) عصمة الأنبياء ، ولا سيما خاتم النبيين محمد صلى الله عليه وسلم ، ليست محلّ خلاف إذا كان المراد بها العصمة من الخطأ في تبليغ الدعوة ، فمن التساهل المعيب ادعاء المؤلفين أن النص لا يقتضي عصمة الأنبياء ، حتى ولا نبي الإسلام . ولعلهما يريدان ما نُسِب إلى الرسول الكريم من تصرفات دنيوية تبيّن أن غيرها أولى منها ، كقوله عليه السلام في حادثة « تأبير النخل » : « أنتم أعلم بأمور دنياكم » أو قوله بصورة عامة : « إنما أنا بشر مثلكم ، وإن الظن يخطئ ويصيب » ، ولكنّ الرسول في هذا كله يميّز بين تجربته الإنسانية الدينية الظنية التي يحتملها احتمالاً ، وبين تجربته النبوية الدينية القطعية التي يأمر أصحابه بالأخذ بها كلما حدثهم عن الله ، فهو لا يفتري مثل هذا الحديث من تلقاء نفسه لأنه لا يكذب على الله ، كما قال عليه السلام في إحدى روايات تأبير النخل : « إن كان ينفعهم ذلك فليصنعوه ، فإني إنما ظننت ظناً فلا تؤاخذوني بالظن ، ولكن إذا حدثتكم عن الله شيئاً فخذوا به فإني لن أكذب على الله عزّ وجل » .

أو لعل المؤلفين يشيران هنا إلى بعض الآيات التي يعتب الله فيها على نبيّه عتاباً خفيفاً أو شديداً ، أو يعلمه فيها بعفوه عنه وغفرانه ما تقدم من ذنبه وما تأخر . وقد فاتهما أن المراد من تلك الآيات العاتبة المؤدّبة إبراز الفرق الواضح بين صفة الخالق وصفة المخلوق ، وبين شخصية الوحي الآمرة المتعالية وشخصية النبي المأمورة المتلقّية . فلا علاقة لهذا من قريب ولا من بعيد بعصمة النبي في تبليغ ما أُمر به وما نزل عليه

من الوحي ، فحسبنا لإثبات تلك العصمة قول القرآن الصريح : « يا أيها الرسول بلّغ ما أنزل اليك من ربك ، وإن لم تفعل فما بلّغت رسالته ، والله يعصمك من الناس » .

ص ٢٥٠

(*) كان لنظرية « أحكام التكليف » أثر واضح في تصور كل من الجويني والغزالي نفيَ العلل الوساطية ، وانفرادَ الله تعالى بخلق الحركات والأعراض كلها ، وهذا هو المراد من قول الجويني في الإرشاد « باستبداد الباري بالخلق والاختراع » . ومما لا ريب فيه أن ارتباط هذه المسألة بأحكام التكليف سمعاً ونقلاً لا يقل عن ارتباطها بما فوق الطبيعة اعتباراً وعقلاً ، ولذلك صنفها الغزالي — مع رؤية السعداء لله — في القسم الثالث الذي يعلم بدليل العقل ودليل الشرع معاً فقال في الاقتصاد : « إن ما لا يعلم بالضرورة ينقسم إلى ما يعلم بدليل العقل دون الشرع ، وإلى ما يعلم بالشرع دون العقل ، وإلى ما يعلم بهما » . ولو صحّ أن هذه المسألة — كما يستنتج المؤلفان بعد قليل — تفوت العقل أكثر مما تفوقه ، وأنها ليست من الأمور الفائقة للطبيعة إلا بوجه اعتباري ، لأدرجها الجويني وتلميذه الغزالي في القسم الثاني الذي لا يعلم إلا بدليل الشرع ، فلماذا يأبى المؤلفان الكريمان إلا أن يلحقاها « بالنقليات » المحضة في مقابل « العقليات » المحضة ولو دلت عليها بجانب السمع شواهد العقول ؟ وهل الأصل في الأمور الفائقة للطبيعة أن تكون « قياسية الحق » فيها قد صيغت صياغةً مسيحية لاهوتية ، وإلا فاتت العقل بدلاً من أن تفوقه ؟ وهل من حق الباحث المقارن أن يفسر القضايا « الموضوعية » في ضوء « مسلّماته الذاتية » ؟

إن من الواضح لدينا أن كل مسألة غيبية تتعلق بالأمور الفائقة للطبيعة

- فيما سبق من فصول الكتاب وما يلي منها - لم تعالج مع الأسف إلا بهذا التحيّز الذي كنا نتمنى ألا يقع فيه المؤلفان بصورة لا تأتلف مع جل المباحث الرصية المفيدة الباقية .

ص ٢٥٢

(*) في ضوء الحاشية السابقة يمكننا أن نفرّق بوضوح بين فصيلتين من علم الكلام : العقليات والسمعيات . ويمكننا أيضاً أن نجعل « العقليات » على قسمين : أحدهما ما ورد به الشرع ودلت عليه شواهد العقول وأيّده المتكلمون بما لم ينحرف من آراء الفلاسفة في الإلهيات ، وهو ما لا يني المصلحون المجدّدون في عصرنا يردّدون أنه أغلب ما جاء به الوحي ، إذ صحّ لدى أرباب العقول أن المعقول لا يعارض المنقول . والقسم الثاني ما سادته النزعة الفلسفية ، ولا سيما الأرسطية ، واستشهد بالواهي من الروايات السمعية ، ولم يَخْلُ من الزيغ والخطأ ، وربما لم يبرأ من الكفر أحياناً . وهذا القسم مرفوض عند جمهرة المتكلمين ، حتى المحققين من المعتزلة ، لا الأشاعرة وحدهم كما يخيّل إلى أكثر المستشرقين .

« والسمعيات » اشتملت كذلك على صنفين من المسائل : في أولها مسائل فائقة للطبيعة ، كحشر الأجساد واليوم الآخر ، سواء أأقررنا أم لم نقرّ بمعادلات لها في اللاهوت المسيحي ، أو في اللاهوت الكاثوليكي بوجه خاص . وأكثر المسائل « السمعية » من هذا القبيل ، مطبوعة بالطابع الإسلامي الأصيل ، ما دامت واردة بأسانيد صحيحة نظيفة تلقّتها الأمة بالقبول . وفي الصنف الثاني قضايا لا علاقة لها قط بالأمور الفائقة للطبيعة . وإنما اشتملت على أحكام شرعية أو سياسية ممتزجة ببعض القضايا العقَدية على طريقة الإسلام في التنسيق بين العقيدة

والشريعة – وهذه لا شيء يستهوينا بطلب معادلات عقلية ولا لاهوتية لها ، لا لأنها تفوت الأدلة العقلية كما قال علماء الكلام ، بل لأنها أساساً وفي طبيعتها بالذات ، تعاليم نقلية أثبتها السمع وحده .

ص ٢٥٣

(*) قول جمهرة المتكلمين « بالتفويض » و « اللاكيف » في الصفات الإلهية المعروفة بالسمع – ولا سيما في متشابه تلك الصفات – لا ينبغي أن يحول دون اعتبار هذه الصفات « مسائل فائقة للطبيعة » ما دامت القضية معيارية ، مأخوذة على الصياغة التشكيلية العقَدية في المباحث الكلامية . ولكن من الواضح أنها لا تكون فائقة للطبيعة بالمفهوم اللاهوتي المسيحي ، ما دامت في هذا المفهوم لا بد أن تدخل في غيب الله . ويعنينا هنا أن نؤكّد للمؤلفين الفاضلين أن لا شيء يستهوينا بطلب معادلات لمسائلنا الإسلامية – طبيعية كانت أم فائقة للطبيعة – مع أية صياغة عقدية أخرى ، عقلية أو لاهوتية ، لأن المزية الكبرى للعقيدة الإسلامية أنها مستقلة كل الاستقلال ، أصيلة كل الأصالة .

ص ٢٥٣

(**) هذه التعابير اللاهوتية المسيحية المحضة « الاتصال بحياة الله في ذاته » ، « الدخول في غيب الله بالذات » ، « سرّ التجسد والفداء » ، نرفض في الجانب الإسلامي رفضاً باتاً إقحامها على قيمنا ومعايرنا ، لأنها – في ضوء نصوصنا الدينية – غير مستساغة في السمعيات والعقليات ، حتى ولو تشابهت طائفة من « الأخرويات » فيها « بالمسائل الفائقة للطبيعة » في علم اللاهوت الكاثوليكي . والطريف لدى المؤلفين أنهما ما يكادان

يعثران على مسائل من هذا القبيل حتى يبدوا كالفرحيْن بتلاقيهما — ولو في مادة معلومها — مع بعض البحوث الكاثوليكية ، ثم لا يلبثان أن يكرّا عليها بالنقض ، ويظهرا تباعدها الجوهري عن منهجية البحث اللاهوتي . ولكي نوفّر عليها التسرع بحكم التلاقي أو بحكم التباعد ، حسبنا أن نؤكد لها بصورة عامة اختلاف الجوين وتباين المناخين ، وتغاير المصطلحين في هذه المسائل بالذات .

ص ٢٥٤

(•) سبق أن نبهنا في بعض تعليقاتنا إلى ما تسرّب إلى الأخرويات الإسلامية من مأثورات شعبية شرقية عديدة ، عن طريق الإسرائيليات وبعض الروايات الواهية التي تناقلها القُصاص فتأثر بها المتكلمون أحياناً . ومن المؤكد في هذه الأخرويات أن أصلها ثابت بالقرآن والسنّة الصحيحة ، لكنها في تلك النصوص الدينية تتناول رؤوس المسائل من غير خوض في التفصيلات ولا ارتكاس في المبالغات . مثال ذلك : ميزان الأعمال وحوض النبي ، والصراط المستقيم ، فأصولها كلها صحيحة ، لكن المبالغات حولها شعبية أسطورية . ونحن نعترف — انسجاماً مع حاشيتنا السابقة — بأن طلب المعادلة بين هذه المسائل الأخروية الإسلامية وبعض المسائل اللاهوتية الفائقة للطبيعة غير وارد أصلاً ، لما أوضحناه من التعليلات والأسباب .

ص ٢٦٠

(•) المؤلفان لا يتحدثان هنا عن انتفاء الإمامة الدينية التعليمية في الإسلام بقدر ما يتحدثان عن انتفاء الإجماع الثابت المطلق الذي كان

– بزعمها – سبباً جوهرياً في « التبدع والتفسيق والتكفير » . ولقد أكثرنا الحديث عن مسألتي الإمامة التعليمية العظمى والإجماع الثابت المطلق ، فلا نضيف إليها هنا شيئاً جديداً . بيد أنّا لا نوافق المؤلفيْن على ما توهّماه من ارتباط « التكفير » بمفهوم انتفاء « الإجماع » . إذ المسألة في نظرنا أبعد من هذا بكثير . إنها تدلّ ، من جلّ وجوهها ، على حلول الأجهزة الفكرية الحية محل المجالس التقليدية الكهنوتية الجامدة في معالجة قضايا الكفر والإيمان . فما كان لقضية الإيمان أن تكرّس تكريساً نهائياً جامداً محفوفاً بالأسرار حتى يحكم « بالحُرْم » على كل من تطوّع له نفسه مناقشة تلك الأسرار ، ولذلك بادر بعض الباحثين – بوصفهم باحثين – إلى « تكفير » من خرج عن مقاييس الإسلام ومبادئه وتعاليمه . وعلّلوا تكفيرهم له تعليلات قياسية نظرية عقلية ، وأفسحوا له المجال للدفاع عن نفسه . حتى إذا اتضح لهم أنهم ظلموه احتكموا إلى مبدإ إسلامي آخر يوجب الاحتراس من تكفير الناس ، وهو الرسول الكريم : « من كفّر مؤمناً فقد كفر » .

ص ٢٦١

(*) ما يبرح المؤلفان مأخوذَين بمحاولتها غير الموفّقة في طلب معادلة دقيقة في الموقف الإسلامي لما « يكاد يكون واجباً بالإيمان » في المسيحية . وما يزالان يتوهمان أن انتفاء الإمامة الدينية التعليمية العظمى في الإسلام يحول دون قدرة الأمة على تحديد الحقائق التي يجب الإيمان بها . فلم يكن بدّ من أن نذكّر مرة أخرى بأن معالم العقيدة الإسلامية قد حُدّدت في الكتاب والسنّة لا في أقوال المتكلمين ولا الفلاسفة . وقد وقع الإجماع على ما عُلم من الدين بالضرورة . وعلى ما يجب بالإيمان وليس على ما يكاد يكون واجباً به وحسب ، بعد أن أبرزت هذا كله

أبحاث فردية حرة ما تزال حركتها دائمة متجددة إلى عصر الناس هذا . وقد كنا أشرنا في بعض تعليقاتنا إلى أن انفراد الفكر الكاثوليكي بتحديد حقائق الإيمان لا يعدّ مزيةً لهذا الفكر إلا في نظر رجال اللاهوت ، أما الفلاسفة فكانوا ولا يزالون يفضلون النزعات الحرة القابلة دائماً لإعادة النظر في أشكالها وأساليب عرضها لا في أصولها وجواهرها التي يغلب تلاقيها مع الحقائق العقلية .

ومعنى ذلك أن التطور في الإسلام يتناول الأوضاع والأشكال الخارجية ، ولا يمكن بحال أن يتناول المحور الأساسي الذي تدور عليه حقائق الإيمان البديهية . وليست هذه الحقائق غامضة ولا مبهمة كما يتصور المؤلفان ، بل هي واضحة محدّدة في المدارك النقلية الدينية التي صوّرت آفاق العقيدة وأبعادها أحسن التصوير .

ص ٢٦٣

(٥) نخالف الحقيقة والواقع إذا لم نعترف بإفضاء الكتب المتداولة في علم الكلام إلى الجمود على التقليد . ولا نستطيع أن ننكر استخفاف المتكلمين ، ولا سيما الأشاعرة ، بآراء خصومهم ، حتى كاد علم الكلام يستحيل مناظرات عقيمة بين أصحاب المذاهب والفِرَق المختلفة فما أكثر عبارات المتأخرين الجامدين على التقليد « إجماع أهل الحق » ، « وقال أهل الحق والسنّة » ، كأن غيرهم لا يمكن أن يصيب الحق الذي أصابوه إلا بمثل مجهودهم الاستدلالي . وكأن مسلّماتهم النظرية الجدلية مسلّمات منزّلة بالوحي المبين !

وليس يقلّل من قسوة نقدنا لموقف المتكلمين الجامدين ما نعرفه ويعترف به المؤلفان الفاضلان من « الجمود المشؤوم » الذي ساد معالمَ العلم اللاهوتي في بعض الكتب اللاهوتية المدرسية . فإن المؤلفين هنا

وهناك معرّضان لأقسى من نقدنا إذا استمرّا يأخذان بالمسلّمات من غير منهجية علمية محدّدة واضحة . على أنا مع ذلك نأخذ على المؤلفَين هنا محاولتهما الغضّ من القيمة المرجعية التي لا بد من الاعتراف بها للأدلة النظرية العقلية المستنبطة من نصوص القرآن والسنّة ، وهي التي في ضوئها خرُّجت طائفة من المناهج المراعية لقواعد الإجماع مراعاتها للاجتهاد الدائم الحيّ في مسائل العقيدة . ولعلّ الوهم القائم في أذهان المستشرقين على أن الاجتهاد في الإسلام يتناول قضايا التشريع وحدها ، هو الذي يدعونا هنا إلى الإفاضة في مسألة الاجتهاد لنؤكد تناولها كثيراً من مسائل العقيدة . لا من حيث إخضاعها أصول الإيمان نفسها للنظر العقلي بل من حيث تطبيقها على منهجية حديثة تستخرج من القرآن نفسه بالدرجة الأولى فلسفة العقيدة في الله والكون والحياة والإنسان . ولسوف يلاحَظ — رغم دوَران بحث الاجتهاد أساسياً حول مشكلات التشريع — أن الشروط التي ينبغي توافرها في الفقيه المجتهد هي بالذات مفترضة في المتكلم المجتهد ، أو العالم بالعقائد الذي يتلقى علمه في الإسلام بطريقة يجب أن تكون أصيلة لا تقليدية ، وأنّ التقليد بصورة عامة مرفوض ، ما دام — كما يقول الدواني في شرح المواقف — « متابعةَ الغير لأجل الحمية والتعصب من غير طلب للحق » .

ومما لا ريب فيه أن المحققين من العلماء — في مختلف العصور — كانوا دائماً مؤيدين للاجتهاد ، حريصين على فتح بابه ، مفنّدين لآراء الجامدين ، سواء أكان ذلك في مسائل التشريع أم العقيدة . ومن أوضح المصنفات التي تصوّر هذا الموقف الإيجابي الصريح كتاب السيوطي الذي سماه : « الردّ على من أخلد إلى الأرض ، وجهل أن الاجتهاد في كل عصرٍ فرضٌ » . ولقد قرّر السيوطي في هذا الكتاب « أن الناس قد غلب عليهم الجهل وعمهم ، وأعماهم حب العناد وأصمّهم ، فاستعظموا دعوى الاجتهاد ، وعدّوه منكراً بين العباد ، ولم يشعر هؤلاء الجهلة

أن الاجتهاد فرض من فروض الكفايات في كل عصر ، وواجب على أهل كل زمان أن يقوم به طائفة في كل قطر » .

وكان لزاماً على السيوطي أن يعقد المطلب الأول من مطالب كتابه الأربعة لسرد نصوص العلماء على أن الاجتهاد في كل عصر من فروض الكفايات . فأتاح لنا بذلك أن نطّلع على رأي أئمة المذاهب أنفسهم في ذمّ التقليد ، ومطالبة المسلمين بالتفكّر والنظر فيما يجدّ من الحوادث والوقائع مما لا يقبل الحصر والعدّ . ونحن نعلم قطعاً أنه لم يرد في كل حادثة نصّ . « والنصوص إذا كانت متناهية . والوقائع غير متناهية ، وما لا يتناهى لا يضبطه ما يتناهى . عُلم قطعاً أن الاجتهاد والقياس واجب الاعتبار حتى يكون بصدد كل حادثة اجتهاد » .

وبهذا الاتجاه أخذ الشهرستاني في « الملل والنحل » ، والعز بن عبد السلام في « شرح مختصر ابن الحاجب » ومحيي السنّة أبو محمد البغوي في « التهذيب » ، ولم تكد تخلو مصنّفات واحدٍ من محققي العلماء من دعوة صريحة إلى فتح باب الاجتهاد الذي ظلّ مفتوحاً أكثر من ثلاثة قرون ، وما أغلقه إلا علماء المذاهب والفِرَق في القرن الرابع الهجري يوم طلعوا على الناس « بدعوى فارغة . وحجة أوهى من بيت العنكبوت » !

رأى أولئك العلماء ، من أنصار المذاهب المختلفة ، أن الأمّة الإسلامية أمست دويلات وممالك ، وأن الاستقلال الفكري قد ضعف وهان ، فحسبوا أنهم أحسنوا صنعاً إذ حرموا من نعمة الحرية الفكرية جُلّ أهل زمانهم ، وساقوهم مساقاً إلى التقليد .

على أن نصوص القرآن والسنّة قد اشتملت بوضوح على إقرار الاجتهاد في كل مسألة ذات بال تعرض للانسان ، ولا سيما في قضايا التشريع والاعتقاد . فما أكثر الآيات الموجهة في كتاب الله « لقوم

يتفكرون » و « لقوم يعقلون » ! وفي السنّة النبوية حثّ على الاجتهاد قولاً وعملاً ، فقد قال الرسول الكريم : « من اجتهد برأيه فأصاب فله أجران ، ومن أخطأ فله أجر واحد » . وعلى هذا مضى الخلفاء الراشدون ، والصحابة جميعاً ، فكانوا إذا عرضت قضية ولم يجدوا في كتاب الله أصلاً ، ولا في السنّة النبوية خبراً ، نزعوا إلى الاجتهاد ، وانتهوا إلى ما فيه مصلحة محقّقة للأمة جمعاء .

ومن هنا قال العلماء : إذا وقعت حادثة لشخص ، أو سُئل عن حادثة ، فإن حكم الاجتهاد في حقه قد يكون فرضاً عَيْناً ، أو فرضاً كفائياً ، وقد يكون مندوباً ، وربما بدا كالحرام . فمن أداه اجتهاده إلى حكم لزمه العمل به ، وكان فرضاً عينياً في حق نفسه ، إن لم يجد في المسألة اجتهاداً لسواه . أما إذا وجد غيره من المجتهدين ، فعليه أن يعمل بما أداه اليه اجتهاده فرضاً كفائياً ، فمتى اجتهد أحد المجتهدين سقط الطلب عن الباقين . ومن الاجتهاد المندوب أن يستنبط من الأدلة التفصيلية حكم حادثة لم تقع ، سواء أسئل عنها أم لم يُسأل . وإنما يحرّم الاجتهاد ، إذا وقع في مقابلة نص قطعي في الكتاب أو السنّة ، فلا مسوّغ للاجتهاد في مورد النص عقيدة وتشريعاً .

وتحريم الضرب الأخير من الاجتهاد لا ينبغي أن يكون حائلاً دون ضروب الاجتهاد الأخرى ، لأن هذا هو الأصل المتّبع في جميع الشرائع والقوانين ، فلا مسوّغ للاجتهاد في قانون صريح مهما يَبْدُ في بعض الظروف مخالفاً لروح العدل ، وإنما يكلّف القضاة تنفيذ ما ورد من الأحكام ، ثم يرتدّ إلى الشرع وحده أمر تفسيرها وتعليلها . وذلك يعني أن الاجتهاد ممنوع في القضايا المعلومة من الدين بالضرورة ، سواء أتناولت مسائل الاعتقاد ، كالنبوة والوحي وقيام الساعة ونعيم الجنة وعذاب جهنم ، أم مسائل التشريع ، كوجوب الصلوات الخمس ،

والصيام ، والزكاة ، والحج ، والحدود ، والعقوبات المقدّرة على جرائم السرقة والزنى والقتل وشرب الخمرة . لكن هذه جميعاً كليات عامة وأطُر ثابتة ، فهي بذاتها غير قابلة للتطوير والتغيير ، وإلا لتغيّر جوهر الدين تغيراً أساسياً في العقيدة والتشريع ، أما الذي يقبل التغير فبعض التفصيلات المتعلقة بأسلوب عرضها تارةً ، والمتجددة بتجدّد الوقائع تارة أخرى . وينبغي — في ضوء هذا التمييز — إلقاء أضواء جديدة على مسألة النبوة والوحي ، أو قضية المسؤولية والجزاء ، بمقارنة هذه المباحث — وعلى الأخص بعض جزئياتها الدقيقة — بالمباحث المشابهة لها في الأديان السماوية ، لا من ناحية ما ورد حولها من نصوص دينية منزّلة وحسب ، بل من ناحية المناهج اللاهوتية التي أتيح لغير المسلمين أن يخوضوا فيها ويأتوا خلالها بما لا يعارض وجهة النظر الإسلامية في الكون والحياة والإنسان . وينبغي — في ضوء هذا التمييز نفسه — اعتماد مبدإ المقارنة التشريعية ، حتى مع القوانين الوضعية ، في مناقشة مشكلات الحضارة ودراسة بعض العقود كالتأمين على الحياة . وبعض المعاملات المصرفية . في الشؤون التشريعية البحتة . وهنا يلاحظ أن الإسلام — بصورة عامة — يرفض مبدأ الفصل بين التشريع والاعتقاد رفضه مبدأ الفصل بين الروحيات والزمنيات ، الأمر الذي يجعل الاجتهاد فيه قائماً في عرض جوانب العقيدة قيامَه في عرض جوانب التشريع ، وهذا ما غفل عنه جمهرة المستشرقين الذين توهّموا أن الذين لم يغلقوا باب الاجتهاد كانوا دائماً فقهاء ولم يكونوا مرةً واحدة مجدّدين لمناهج العقيدة الإسلامية التي تستحق وحدها لقب الفلسفة الإسلامية . يوضح هـذه الحقيقة أمران مهمان : أحدهما كنه الاجتهاد في ذاته ، والآخر شروط المجتهد في قضايا العقيدة والتشريع .

أما الاجتهاد في ذاته فتعريفاته كثيرة ، لكنها جميعاً تؤول إلى أنه

استفراغ الجهد في استنباط القضايا الدينية ، شرعيةً أو عقَدية . وعقليةً أو نقلية ، وقطعية أو ظنية . من أدلتها التفصيلية . والمدلول اللغوي في هذا التعريف منسجم كل الانسجام مع الاصطلاح الديني الخالص ، فالاجتهاد لغةً هو بذل المجهود واستفراغ الوسع في تحقيق أمر من الأمور ، وهو لا يستعمل إلا فيما يكون فيه حرج ومشقة . وفهم الاجتهاد على هذا النحو – من الوجهة الاصطلاحية – يرفض رفضاً باتاً فكرة المعادلة بين تخريج القضايا الدينية إسلامياً من جهة . ولاهوتياً من جهة أخرى ، ففي الوقت الذي يستفرغ العلماء وسعهم لتخريج القضايا من الأدلة التفصيلية ، غيرَ محكّمين إلا المعرفة الواسعة عقلاً ونقلاً ، يلتزم اللاهوتيون في تخريج قضاياهم إحصاء « الأحكام » كما أوردتها الإمامة الكنسية التعليمية العظمى التي لا تقبل – لأنها معصومة – أي جدل أو نقاش من الزاوية العلمية الموضوعية البحتة ، بل يكاد إحصاء « الأحكام » عن طريق تلكَ الإمامة يحلّ محل تسخير « فقه الإيمان » لإدراك الحقّ ، كما ينادي اليوم المصلحون المجدّدون لمناهج اللاهوت .

وأما شروط الاجتهاد فقد جاءت ، هي الأخرى ، لتؤكد سلامة المقاييس في المجتهد الإسلامي إذا ما قُورنت – علمياً – بالمسلّمات الدينية في رجال اللاهوت . فلا بدّ لبلوغ درجة الاجتهاد في التشريع والعقيدة من شروط يتعذر توافرها في آحاد العلماء ، فضلاً على آحاد الناس ، ومهما تختلف عبارات الباحثين في تحديد تلك الشروط ترجع كلها إلى مضمون واحد أو متماثل . وفي وسعنا تلخيص هذه الأوصاف والشروط فيما يلي :

أولاً : التمكن من لغة العرب نحواً وصرفاً وبياناً ، ليكون المجتهد قادراً على استنباط المسائل الشرعية والعقَدية من « كتاب «الله» المنزل بلسان عربي مبين ، ومن سنّة الرسول أفصح من نطق بالضاد .

ثانياً : الفهم الصحيح والتدبر الكامل لآيات الأحكام التي ورد منها في القرآن نحو خمس مئة آية . ولآيات العقائد التي استغرقت سائر السور . ولا سيا المكية . ودار كثير منها حول قصص الأنبياء . ليستنتج منها المفهوم الديني الصحيح للنبوة والوحي ولوحدة الدين في جوهره الأساسي الأصيل .

ثالثاً : العلم سنداً ومتناً بما اشتملت عليه مجاميع السنّة الكبرى ، كالكتب الستّة المشهورة . وكتب السنّة الملحقة بها . والمسانيد والمستخرجات التي التزم أصحابها في تصنيفها شروط الصحة . وجلّها يتناول مسائل العقيدة . وزهاء ثلاثة آلاف منها يتناول مسائل التشريع .

رابعاً : معرفة أصول الفقه والتوحيد ، للنظر في المسائل الأصولية التي قررها الأئمة المجتهدون ، والإحاطة بما تقرّر منها بالإجماع أو بالقياس ، والتفرقة في القضايا الشرعية بصورة خاصة بين الناسخ والمنسوخ في الكتاب والسنّة . وقد أوضحنا ما يتعلق بالمسألة الأخيرة في حاشية سابقة .

خامساً : إدراك مقاصد الدين العامة في تحديد المعتقد ووضع الأحكام، وهو ما يعبّر عنه بروح التشريع وجوهر الدين ، فقد تتعارض الأدلة الفرعية فيما بينها حول مسألة ما ، وحينئذ لا بد من الأخذ بأقربها إلى غايات الشرع ومقاصده . وأكثرها انسجاماً مع شواهد العقول .

ولقد يبدو للباحث المتسرع أن تحديد شروط الاجتهاد بهذه الشدة المتناهية ضرب من التعجيز ، لتعذّر توافرها – كما عبّرنا من قبل – في آحاد العلماء . والحقّ أن هذه هي شروط المجتهد المطلق الذي يجوز له أن يستنبط مناهب الفكر الديني في شؤون الشرع كلها . ويفتي في كلياتها وجزئياتها مطمئناً كل الاطمئنان إلى أنه مثاب سواء أأخطأ أم أصاب ، ومثله نادر بلا ريب ، كما يندر بين رجال القانون ورجال

الفلسفة المجتهد المطلق المعصوم من الخطأ في كل زمان ومكان . لكنّ جمهور العلماء على أن للمجتهدين مراتب ، فمنهم من يفوز بلقب الاجتهاد في استنباط بعض القضايا دون بعض . لذلك قال السيوطي منكراً على أبناء عصره لَغَطَهم في هذا الموضوع دون تدبر حقيقته : «لهج كثير من الناس اليوم بأن المجتهد المطلق فُقِدَ مِنْ قديم ، وأنه لم يوجد مِنْ دهرٍ إلا المجتهد المقيّد ، وهذا غلط منهم : ما وقفوا على كلام العلماء ، ولا عرفوا الفرق بين المجتهد المطلق ، والمجتهد المستقلّ ، ولا بين المجتهد المقيّد ، والمجتهد المنتسب ، وبين كل ما ذُكر فرقٌ» .

وما دمنا قد عرّفنا شروط المطلق ، فإن علينا الآن أن نذكر صفات المجتهدين الثلاثة الآخرين . فأولهم المجتهد المستقلّ ، وهو — كما تنبئ تسميته — قد استقلّ عن أصول المذهب المقرّرة بقواعد خاصة به . والثاني المجتهد المقيّد ، ويسمى أيضاً مجتهد التخريج ، وهو الذي يتقيّد بمذهب إمامه ، بيد أنه يخرّج أصول هذا المذهب بما لا يجاوز أدلة إمامه . والثالث المجتهد المنتسب ، وهو الذي لا يقلّد إمامه ، ولكنه يسلك طريقته في الاجتهاد ، غيرَ مبتكر قواعدَ لنفسه . ولئن عزّ وجود المجتهد المستقلّ ، كما عزّ وجود المجتهد المطلق ، فإن كلاً من المقيّد والمنتسب لا يعزّ ولا يندر ، ففي كل عصر أعلام مشاهير من المجتهدين متقيّدين بمذهب أئمتهم أو غير متقيّدين .

ومهما يكن من شيء ، فلا بدّ من التمييز الواضح بين ندرة الشيء وفقده ، فالمجتهد المطلق نادر قليل الوجود لكنه غير مفقود ، وربما ساغ لنا أن نقول : إن شروط الاجتهاد المطلق أمست في عصرنا أكثر توافراً مما كانت عليه الحال في الأجيال السابقات ، فلقد يسّرت الطباعة ، وأساليب التعليم المختلفة ، ونشر المخطوطات النفيسة في الشريعة والقانون

والفلسفة واللاهوت ، لكثير من العلماء أن يستجمعوا لما تجدّد من الوقائع والمسائل ، أو لما ينبغي تجديده من مناهج البحث والنظر ، كلّ ما يتصل بها من آيات وأحاديث ، وشروح وتأويلات ، ودراسات ومقارنات ، وأقوال للعلماء والفلاسفة ، وأوجه من القياس ، وشواهد من اللغة . وهذه الأدوات كلها تيسّر بدورها للباحث النظر المستقلّ في القضية المدروسة بدون تعصب لرأي معين أو مذهب خاص . ونودّ هنا أن نلح بشكل خاص على الفكرة الأخيرة ، فعلم الكلام في نظرنا جمد على التقليد منذ أن استحال دفاعاً عن المذاهب وردوداً على الخصوم .

والمهمّ – كما قال العزّ بن عبد السلام – « أن رتبة الاجتهاد مقدورٌ على تحصيلها ، وهي شرط في الفتوى والقضاء ، وهي موجودة إلى الزمان الذي أخبر عنه ، عليه الصلاة والسلام ، بانقطاع العلم ، ولم نصل إليه إلى الآن ، وإلا كانت الأمة مجتمعة على الخطأ . وذلك باطل » .

على أن عصمة الأمة بمجموعها عن الخطأ لا ينافض وقوع أفراد من مجتهديها في الخطأ . فالإمام مهما تبلغ رتبته من الاجتهاد ليس معصوماً من الزلل . وهو – بتعبير آخر – قد يصيب وقد يخطئ ، لأنه إنسان يعرض له النسيان ، ولا ينبغي له الكمال في حال . والعلماء يفرقون – مع ذلك – بين المسائل الفرعية والأصول الكبرى في هذا المجال . فلا حرج على المجتهد إذا أخطأ في المسائل الفرعية التي لم يقم عليها دليل قاطع لأن هذه ، بطبيعة الحال ، محلّ للاجتهاد . فأما إن كانت تلك المسائل الشرعية أو العقَدية معلومةً من الدين بالضرورة ، فالمفروض في مثلها شرعاً أن الحقّ فيها واحد لا يتعدّد ، وهو الحقّ المعلوم لنا ، فمن وافقه أصاب ، ومن خالفه أثم وأخطأ . وكذلك لا يتعدّد الحقّ في القضايا العقلية المحضة ، والمسائل الأصولية ، فعلى المجتهد فيها أن يهتدي إلى الصواب ، لئلا يجتمع النقيضان . ومع أن المعتزلة الذين

يحسّنون بالعقل لا بالشرع يقولون : كل مجتهد في العقليات مصيب ، فقد مضى جمهور الأمة على خلاف هذا ، بل المجتهد في هذه القضايا إذا لم يهتدِ إلى الحقّ عُدّ مخطئاً آثماً : ذلك بأن من المسائل التي جاء الدين بها ما يمكن إدراكه بالعقل قبل ورود الشرع به ، كإثبات واجب الوجود سبحانه ، وبعثة الرسل وتأييدهم بالمعجزات ، كما أنّ من مسائل الإجماع والقياس وأخبار الآحاد في القضايا الأصولية ما قطعت فيه الأدلة ، وأثبتت صحته ، فلا مساغ للتردد فيه .

ولقد نبّه العلماء على إمكان تغيّر الاجتهاد ، لأن مناط هذا العمل الفكري الدقيق هو الدليل والبرهان . وقد يجد المجتهد من الأدلة ما لم يجده من قبل ، فلا ضير في تراجعه عن موقفه السابق ، لأن مراجعة الحق خير من التمادي في الباطل ، كما جاء في كتاب عمر بن الخطاب لقاضيه على الكوفة أبي موسى الأشعري .

وقد يكون تغيّر الأحكام الاجتهادية مرتدّاً إلى تغيّر البيئات والظروف والأعراف والمصالح . ولذلك قالوا : إن الأحكام تتغيّر بتغيّر الأزمان .

بيد أن العلماء قرروا – بالنسبة إلى المجتهد الواحد – أنه لا يجوز له الإفتاء بقولين متضاربين في قضية واحدة ، لأنّ في ذلك تناقضاً واضحاً . فإذا وجدنا العبارة التالية : « في المسألة قولان » كان علينا أن نستنتج أنّ في المسألة دليلين متعارضين ، أو أن فيها احتمالين ، لأن كلاًّ من الدليلين محتمل في ذاته ، لتضاربه مع الآخر ، فظلّت فكرة القطع برأي واحد غير قائمة ، وظلّ التردّد ملموحاً في المسألة المبحوثة .

ولما جاز تغيّر الاجتهاد ، وساغ تعدّد الأحكام ، لم يكن بدّ من التصريح بنقض الاجتهاد في بعض الظروف والأحوال . فإذا قضى المجتهد في واقعةٍ ما بما أدّاه اليه اجتهاده ، ثم تغيّر اجتهاده في واقعه مماثلة للسابقة ، وخالف حكمه دليلاً قطعياً من نص أو إجماع أو قياس

جلي صريح ، نُقِض حكمه بالاتفاق بين العلماء ، وينقضه حينئذٍ إمّا الحاكم ، وإما المجتهدون الآخرون بما لديهم من أدلة وبراهين .

والحقّ أن هذه القيود التي قُيّد بها الاجتهاد أحاطته بهالة من الجلال ، ولكنها لم تكن في ذاتها كافيةً للحكم بفقده أو استحالته ، بل المتدينون الصادقون على أن العصر – أي عصر كان – لا يجوز أن يخلو من أهل الاجتهاد ، مصداقاً للحديث النبوي : « لا تزال طائفة من أمتي على الحق ظاهرين حتى تقوم الساعة » .

السيوطي : كتاب الرد على من أخلد إلى الأرض ، وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض ، الجزائر ١٣٢٥ هـ .

الأشباه والنظائر في الفروع ، القاهرة .

الشاطبي : الموافقات في أصول الفقه – أربعة أجزاء ، القاهرة .

عز الدين بن عبد السلام : قواعد الأحكام في مصالح الأنام ، القاهرة .

ابن تيمية : القياس في الشرع الإسلامي ، ومعه تلميذه ابن قيم الجوزية ، القاهرة .

الإمام الشافعي : الرسالة ، القاهرة .

الغزالي : المستصفى من علم الأصول . جزءان ، القاهرة ١٣٥٦ هـ .

الآمدي : الإحكام في أصول الأحكام ، ٣ أجزاء ، القاهرة ١٣٤٧ هـ .

ابن حزم الأندلسي : الإحكام في أصول الأحكام (بعنوان الكتاب السابق) ٨ أجزاء ، القاهرة .

الشاشي : أصول الشاشي مع عمدة الحواشي ، دهلي ١٣٠٣ هـ .

الشهرستاني : الملل والنحل ، جزءان ، القاهرة ١٣٨١ هـ (١٩٦١) .

الأسنوي : نهاية السول شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول ، ومعه شرح البدخشي « مناهج العقول » ٣ أجزاء ، القاهرة .

عضد الملة والدين : شرح على مختصر المنتهى لابن الحاجب ، مع
حواشي التفتازاني والجرجاني والهروي ، جزءان ، القاهرة .
الشوكاني : القول المفيد في أدلة الاجتهاد والتقليد ، مصر ١٣٤٠ هـ .

ص ٢٦٦

(*) الأصل في مقابلة السنّة بالبدعة ، يلحظ في أمرين : أحدهما لغوي ، والآخر اصطلاحي . أما السنّة فمعناها لغةً الطريقة ، ولما فهمها العرب بهذا المدلول أطلقوها على طريقة الرسول في حياته الخاصة والعامة ، وكان في وسعهم أن يفهموها بهذا المدلول نفسه حتى عند إضافتها إلى اسم الجلالة في مثل قوله تعالى : «سنّةَ الله في الذين خَلَوْا من قبل» . وفي ضوء دلالتها هذه ، استخدمها النبي الكريم مفرقاً بين نوعيها المحتملَيْن : الحسن والسيىء ، فقال : «من سنّ سنّة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها إلى يوم القيامة ، لا ينقص من أجورهم شيء ، ومن سنّ سنّة سيئة فعليه وزرها ووزر من عمل بها إلى يوم القيامة ، لا ينقص من أجورهم شيء» . ومن هنا بات معنى السنّة اصطلاحاً مرادفاً للحديث ، مع قصرها على أعمال النبي بدلاً من أقواله .

وأما البدعة فمعناها لغةً الإحداث والاختراع ، وقد ارتبط معناها الاصطلاحي بمعناها اللغوي ، حتى صارت إذا أُطلقت انصرفت إلى «إحداث شيء جديد تخشى عواقبه» . ومن البدعة تقسيمها فيما بعد إلى حسنة وسيئة ، سواء أتناولت المحدثات شؤون العقيدة أم قضايا التشريع ، إذ الاستحداث في الدين يخرجه عن مادته الأصيلة وجوهره المستقلّ ، وذلك ما رمى إليه النبي الكريم بقوله : «من أحدث في أمرنا هـذا ما ليس منه فهو ردّ» . وعلى هذا ، لم يرتضِ العلماء المحققون أي ضرب من ضروب التسليم بشرعية ما سمّي بالبدعة الحسنة أو الصالحة ،

ولم يكن للإجماع في هذا أيّ وزن أو قيمة إلا عند المتعالمين الذين يتملقون العامة بما يحبّون من المظاهر والأعمال والأقوال .

ويزداد التقابل وضوحاً بين السنّة والبدعة إذا ذكرنا الشكل السياسي والاجتماعي الذي بدا عليه مفهوم السنّة بوجه خاص في المدينة «دار السنّة المشرّفة» . فإلى جانب المدلول الديني الأساسي ، صرّح النبي الكريم بأن من أحدث في المدينة حدَثاً فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين ، فكان في قوله هذا إيماء إلى براءة الله ورسوله من كل منشقّ على الجماعة . خالع يد الطاعة ، مؤثر البدعة على السنّة ، وفي هذا الموضع جاء الحدَث مرادفاً للبدعة ، وكلاهما نقيض السنّة . ثم أسرع المسلمون في انتقالهم من المعنى الإقليمي الضيق إلى المعنى الشامل الواسع . فباتوا لا يخشون إحداث الحَدَث في المدينة وحدها «دار السنّة» ، بل يخشون الحدَث في الإسلام كله ، في كل بلد بلغته الدعوة المباركة ، فكان المبدأ شاملاً ، قد وضعه الرسول بنفسه مذ قال : «شر الأمور محدثاتها» ، «وكل محدثة بدعة . وكل بدعة ضلالة ، وكل ضلالة في النار» .

ولم يكن لهذا المبدإ النبوي الصريح إلا نتيجة واحدة حاسمة : فعلى قدر الخوف من إحداث الحدَث في الإسلام كانت الرغبة في المحافظة على سنّة رسول الله . وإن كل مؤمن لا يظل قلبه ونظره معلّقين بشخص الرسول . ولا يصوغ نفسه وعمله وفق الخلق النبوي ، ووفق ما جرت به السنّة . أو مضت عليه ، ليس صادق الإيمان ولا هو من المقرّبين .

ولا ريب أن التمييز الدقيق بين السنّة والبدعة يتعلّق – كما ذكر المؤلفان هنا – بامتداد مرجعية الإجماع الذي يطالب به كثير من المجدّدين . لكنّ الحدود بين البدعة المسماة بالصالحة والأخرى المسماة بالسيئة ليست

مضطربة كل الاضطراب ، على النحو الذي يتوهمه المستشرقون ، فإنّ فقدان الإمامة التعليمية العظمى لا يرادف حتماً فقدان حيوية الإجماع واستمراره كما أوضحنا في تعليقات سابقة كثيرة .

ص ٢٦٦

(**) جواز الأحكام الشرعية الخمسة : الوجوب والندبة والإباحة والحرمة والكراهية ، على البدعة وأنواعها ، ليس له إلا تعليل واحد : هو سقم التفكير عند أهل البدع ، وعقم تصوّرهم لقضايا الدين ، وخلطهم بين التجديد الفكري السليم والاستحداث العامي الهزيل ، وهذه كلها ترتدّ إلى نتيجة واحدة : فقدان المنهجية في التقدير والتحليل . والحق – كما ذكرنا في الحاشية السابقة – أنّ الاستحداث في محور العقيدة والشريعة ، وفي جوهرهما الأصيل الثابت ، أمر لا يقرّه المحققون من حَمَلَة الدين ، وإنما يرتكس فيه في جميع الأجيال الجَهَلة المتعالمون !

ص ٢٦٨

(*) عدم الإذعان للشريعة شيء ، وتكفير الناس حين يفكّرون شيء آخر . وأقرب مثال لدينا الأشعري في تكفيره من قال بخلق القرآن ، فالشريعة لم تنصّ نصّاً لفظياً صريحاً على نفي الخلق ولا إثباته ، بل تناول العلماء نصوصاً عامة مجملة ففسرها كل منهم تبعاً لمنهجه في الاستدلال ، فما كان للأشعري ولا لسواه أيضاً أن يحكم بأن المعتزلة كلهم كفّار ، لأنهم ألقوا على المسألة أضواء تختلف عما آثره من الأضواء . ولعلّ الأشعري شعر بالندم وهو يجود بالروح ، فتاب إلى

الله من تكفير من كفّرهم . كما قال بعض مترجميه . وتذكّر قول الرسول الكريم : «من كفّر مؤمناً فقد كفر» .

ولو نظرنا في التصنيفات السبعة التي صنّف عليها السنوسي أصول الكفر والبدعة . لوجدنا جلّها غير كاف للتكفير غالباً ، ولا حتى للتبديع أحياناً . فما تزال مسائل التحسين العقلي . والتعليل في إسناد الكائنات إليه تعالى ، وثبوت التلازم بين أمرين وجوداً وعدماً ، ونظائرها من مقاييس المتكلمين في قضايا الكفر والإيمان ، قابلةً كلها لإعادة النظر في المناهج المفترضة للدرس . لئلا تبدو هذه القضايا بمثابة «المسلّمات» التي تملى على الناس إملاءً ، وتنتزع منهم إمكان التفكير والاستنتاج . وتلزمهم بالتقليد والجمود . والواقع أن هذا العقم كله لم يَسُدْ في الفكر الإسلامي إلا أبحاثَ المتكلمين المتأخرين ، وقد آن الأوان لنفض الغبار المتراكم على جوهر الدين البراء من التقليد والمقلدين !

ص ٢٧٠

(*) يتوقع الباحث غير المثال الذي ذكره السنوسي في تصنيفه السادس لأصول الكفر والبدعة ، لأن المثال منتزع من آية النور في سورة النور ، وهو يقول : «الله نور السموات والأرض» ، فلو قال قائل : «الله ليس نور السموات والأرض» أو «ليس الله نور السموات والأرض» لعدّ مكذّباً للنص القرآني ، نافياً عن الله ما أثبته لنفسه . ولكن الآية تثبت أن الله نور . لا أن النور هو الله . وسواء أفسرنا الآية على طريقة التشبيه البليغ أم على طريقة التفويض السلفي ، ليس لنا على كل حال أن ننفي ظاهر القرآن مهما نعرضه على البراهين العقلية والقواطع الشرعية وفقاً لقواعد التأويل . وحتى لو أخذنا بمذهب الذين سمّوا «بالحشوية» في مثل هذه الآية لكان ينبغي أن يفهم أنّ غرضنا

هو العمل بظاهر القرآن ، وليس غرضنا التشبيه والتجسيم بحال من الأحوال . وما دامت احتمالات التأويل قائمة ، فمن الخطأ البيّن عدّ التمسك بظواهر الكتاب والسنّة أصلاً من أصول الكفر . والسنوسي وأمثاله في هذا الرأي واهمون .

تعليقات أخيرة على خاتمة الكتاب

ص ٢٨٥

(*) النزعة الإنسانية النبيلة تهيمن على المؤلفين الفاضلين في خاتمة الكتاب بصورة شديدة الوضوح ، وأول ما يبدو ذلك في مقارنتهما بين العزوف عن علم اللاهوت في المسيحية والعزوف عن علم الكلام في الإسلام ، مع الألم الشديد لما آلت إليه الحال في كلا الموقفين . ولعل استشعارهما سوء الحال في اللاهوت لا يقلّ عن استشعار هذا السوء في علم الكلام ، لأن الاعتبارات الذاتية المنبثقة عن معلومات فائقة للطبيعة في ضوء الإيمان هي في اللاهوت أكثر منها في الكلام ، بل هي بصورة عامة في المسيحية أكثر منها في الإسلام . وهنا نتصور مدى إشفاق المؤلفَيْن من النتيجة المؤلمة التي انتهينا إليها : وهي أنّ مدرّسي اللاهوت – مهما ينعزلوا عن عصرهم – يشعرون بأن علمهم « لا ينسجم مع حاجات النفوس » ، وأن تسمية اللاهوت « علماً » تقابل دائماً بالاستخفاف ، وأن اللاهوت – على فرض تسميته « علماً » – لا يُعْرَف في الفكر المعاصر إلا من خلال « قانون الحالات الثلاث » الذي انبنت عليه العقلية الوضعية .

ونحن في الجانب الإسلامي ننظر بإشفاق أشد – من خلال زاوية

أخرى – إلى ما آلت إليه دراسة العقائد حتى في جامعاتنا الكبرى ، سواء أسميناها أم لم نسمّها «علماً» ، وسواء أتصورناها أم لم نتصورها العلمَ الأجلّ الأسمى ، لا لأنا نريد أن نحوّل علم الكلام فلسفة إسلامية صيغت فيها العقائد صياغة الفلسفة الغربية ، بل لأنّا نفتقر حقاً إلى علماء بالعقائد يحسنون عرض مسلّماتها المتلقاة بالوحي على أنها في ذاتها أسمى المسلّمات ، ويقرّبونها في الوقت نفسه من العقلية الحديثة ، حتى لا يعزف المثقفون هذا العزوف المؤلم عن المناخ الديني بوجه عام .

ص ٢٨٨

(*) نقول هنا ببساطة ووضوح : إنّا لا نشاطر رأي المؤلفين برفض المسألة التي طرحها آسين بلاسيوس حول التأثير الذي خلّفه علم الكلام في «المدرسية الوسيطية» ، لأن الأبحاث الموضوعية الأخيرة تكاد تقطع بأن تلاقي علم اللاهوت بموارد الفلسفة الهلنستية إنما تمّ عن طريق الترجمات العربية لتلك الفلسفة ، وعن طريق النظريات الكلامية التي امتزجت بتلك الفلسفة امتزاجاً يصعب معه غالباً على المختصين تمييز الأصل فيه من الفرع .

ص ٢٩٠

وهذه صورة ثانية للنزعة الإنسانية النبيلة التي نلمسها لدى المؤلفين في خاتمة الكتاب . إنهما ينظران إلى علم الكلام نظرتهما إلى علم اللاهوت على أنهما كليهما يفوقان الفلسفة بقيامهما على أساس وحي صريح . وهنا ينصحان المشتغلين بالأبحاث الكلامية من المجدّدين الإسلاميين المعاصرين بأن يجتنبوا نظائر «التبديعات» التي صدرت من علم الكلام على الفلسفة

عبر العصور ، ويستبدلوا بتلك « التبديعات » محاولاتٍ علمية موضوعية للتوفيق بين الفلسفة والعقائد الإسلامية بصورة جديدة . وأطرف ما في هذا كله أنّ المؤلفين الكريمين يدعوان إلى الاحتراس من ارتكاب الأخطاء التي ارتكبت في القرن الوسيط اللاتيني حين أخفقت جمهرة المحاولات « التوفيقية » بين السينوية أو الرشدية في جانب والعقائد المسيحية في جانب آخر .

وما من ريب أنّا – باسم الإصلاح والإحياء لعلم العقائد – نشكر للمؤلفين تنبيههما اللطيف ، مؤكدين لهما أن هذا بالذات هو ما تهدف إليه حركات الإصلاح والتجديد التي تكتسب ، يوماً بعد يوم ، مفهومَ علم فلسفي أصيل ، مردّه احتكاك الفكر الإسلامي المعاصر بالفكر الغربي ، وانتفاعه بما صلح من مناهجه ليطبّق على فلسفة إسلامية حديثة تستمد أصالتها من تجاوبها مع القرآن الكريم في نظرته إلى الكون والحياة والإنسان .

ص ٢٩١

(*) وهذه أيضاً صورة ثالثة من هذه النزعة النبيلة الخيّرة التي أملَتْها على المؤلفَيْن رغبةٌ صادقة في الحوار بين الفكرَيْن الدينيين الإسلامي والمسيحي لالتماس منطلق جديد لهما يحررهما من أسر الجمود والتقليد . ومع أنهما يعرضان للفكر الإسلامي ثلاثة حلول تقدّم بها باحث فاضل مجدّد هو الأستاذ محمد علي جبر ، لا يخفيان اختيارهما الحلّ الثالث الذي يقضي بإنشاء فلسفة إسلامية جديدة تستمد أصالتها – كما ذكرنا في تعليقنا السابق – من تجاوبها مع القرآن الكريم ، أما الحلان الآخران فيتبنّى أحدهما الفلسفة القديمة بكل ما سادها من جدل دفاعي مع شيء من التجديد في أسلوب العرض ، ويأخذ الحل الآخر

عن الغرب المعاصر مسلكاً من مسالكه الفكرية يتلاقى من بعض الوجوه مع النظر الإسلامي الشامل إلى العقيدة الدينية . ونحن مع المؤلفين الكريمين في إيثار الحل الأول على الحلّيْن الأخيرين ، لما فيه من أصالة واستقلال ، ولما فيهما من فقدان التصور الذاتي المنشود . لكنّا لا نرى رأيهما في إمكان المقارنة بين ما أتاحته للفكر المسيحي «ميتافيزيقا سفر الخروج» وما يتوقعان أن تتيحه للفكر الإسلامي مناهج اللاهوت الوسيطي ، ولا سيما التومستي ، لأن ما ينشده علم التوحيد الإسلامي اليوم هو أن يعي ذاته بذاته ، غيرَ متأثّر بشيء من الفلسفات الدينية والوضعية ، حتى لا تتكرر فيه بمنهجه الجديد المأساة التي شوّهَتْ أصالتَه في ثوبه التقليدي القديم . ونعذر المؤلفَيْن مع ذلك ، لأنهما بعد تعمقهما في التومستية يوشكان ألا يريا الحق إلا في ضوئها ، إذ هي في نظرهما تقدّم دائماً الحقّ على كل شيء سواه .

ص ٢٩٢

(*) يوجس المؤلفان هنا خيفةً على علم الكلام إذا قام على المسلّمات القرآنية الأصيلة أن تظلّ في صميم فلسفته الجديدة شبهات وعُقَد ومشكلات من غير جواب ، ولا سيما في مسائل المشيئة الإلهية المطلقة لدى مقارنتها بإرادة الإنسان المقيّدة المحدودة ، ومسائل الخير والشر ، والجبر والاختيار ، والمسؤولية والجزاء . ويتساءلان في تردد وارتياب : أليس الحلّ الأصلح حينذاك هو الموقف «اللاأدري» المعتدل الذي اتخذه الشيخ محمد عبده ، حين رفض العودة إلى المناقشات العقيمة بين أصحاب الفرق الكلامية المختلفة ؟

وفي اعتقادي أن الشيخ محمد عبده أسدى خدمة جُلّى في إقصائه التفكير الكلامي الجدلي عن فلسفة التوحيد الأصيلة ، ولكنه في «رسالة

التوحيد» وفي بعض أقواله المبثوثة في تفسير المنار وسواه ظلّ «سلبياً» يقاوم العقلية القديمة ، ولم يستطع أن يكون «إيجابياً» فيقدّم في ضوء القيم الإسلامية — والقرآنية بوجه خاص — الحلولَ العملية المرتقبة التي تزوّد المتعلم الحديث بأساليب نقدية منهجية تنسجم انسجاماً كافياً مع تطور الحياة والأحياء .

فلم يكن بدّ إذاً — لننقذ علم التوحيد من الوهدة التي انزلق فيها — من أن نتقن طرائق البحث والنظر التي وضعها الغرب الحديث في دراساته الفلسفية التحليلية التي لم تختف فيها القيم النظرية اختفاء كاملاً ، لا لنستعير قوالبها «استعارة مكشوفة» — ففي ذلك تشويه لوجه الإسلام الصحيح — بل لنطبّق منها ما يبدو صالحاً للتطبيق على «رصيدنا العظيم» الذي إن «غربلناه» في طائفة من آراء المتكلمين المحققين ألفيناه غالباً مستمداً من المسلّمات القرآنية ، خالياً من جفاء المصطلحات ، منسجماً مع حاجات النفوس ، ملبّياً أشواق الأرواح ، غير مناقضٍ لشواهد العقول .

ص ٢٩٣

(*) الإجابة عن تساؤل المؤلفَيْن هنا باتت واضحة بعد الذي ذكرناه في الحاشيتَيْن السابقتَيْن : فليس ضرورياً أن نقابل في الإسلام بين الفلسفة وعلم الكلام ، كما نقابل في المسيحية بين الفلسفة وعلم اللاهوت ، وليس ضرورياً أيضاً أن يحقق علم الكلام «بين الفلسفة وعلم العقائد فصلاً كاملاً حلم به الكثيرون من المفكرين الغربيين» : لأن مجرّد هذا التقابل ، أو مجرّد الرغبة في الفصل والتمييز ، لا يحلاّن المشكلة الأساسية التي تعترض مسيرة علم التوحيد في الإسلام . إن المقياس في هذا كله ينبغي أن يكون التسامي بما سُمّي «علم الكلام» عن أن ينحصر في تحليل نظري للعقائد ودفاع سلبي عنها ، والترفّع به عن

أن «يرقّع» الفلسفة القديمة ويلبسها لبوساً جديداً ، ليتاح له — بعد تساميه هذا وترفّعه ذاك — أن يستمدّ أصوله من «المسلّمات القرآنية» بالذات ، بتدبرها تدبراً كاملاً ، ويستخرج من صورها الكثيرة جداً في مدلولات العقيدة فلسفة الإسلام الأصيلة في الله مبدع الكون والحياة والإنسان ، ثم في الكون والحياة والإنسان بعد ذلك ، ثم في الحياة الآخرة ونعيمها وعذابها في نهاية المطاف .

ص ٣٠٠

(*) يثير المؤلفان هنا مشكلة مشتركة بين اللاهوت والكلام ، من ناحية إطلاق مفهوم «العلم» على كل منهما ، بعد أن جرى الاصطلاح الحديث بإطلاق هذا اللفظ على المنهجية المعروفة في «العلوم الدقيقة» . ومن الواضح أنّ منهجية اللاهوت والكلام خالية من ضروب البداهة بمعناها الاصطلاحي الحديث ، لأن هذه المنهجية هنا وهنالك تعوّل في تناول أبحاثها النقدية على صعيد عُرْفيّ خاص ، يقوم على أساس وحي منزّل ، أي على مسلّمات دينية لا بدّ من الاعتراف بها .

والحقّ أنّ نفور «العلوم الدقيقة» من «علميّة» الفكر الديني ، ليس له في نظرنا ما يسوّغه حتى ولو طبقنا هذه «العلمية» على اللاهوتيات المسيحية ، لأن العلوم الإنسانية أضْفيت عليها صفة «العلمية» من غير أن تشارك «العلوم الدقيقة» في معنى البداهة والتبيان والبروز الواضح المحسوس ، فلا شيء يمنع اللاهوتيات — بمثل هذا الاعتبار — من أن تستوي علماً مستقلاً . أما علم الكلام فقد جاءت تسميته التقليدية مقرونة بالصفة «العلمية» من قبل أن تستقل العلوم بمدلولات اصطلاحية دقيقة مستقلة ، وكثرت فيه التحديدات والضوابط والأصول والنظريات التي إذا جُمِعت وخُرّجت تخريجاً تحليلياً نقدياً استُنبطت منها معالمُ منهجيّة

فكرية لم تعتمد كثيراً على الغيبيّات كما اعتمدت عليها في المسيحية اللاهوتيات . وما من ريب — مع ذلك — في أنّ المسلّم المتلقّى بالوحي ، لا ينبغي أن يعالج في الإسلام والمسيحية «على أنه موضوع يعرض للاجتهاد الفكري بالمعنى الدقيق» ، فنحن هنا أمام دين نواجه فيه أصل الحياة ، ونتصور فيه بالمقام الأول صفات الله الحي القيوم ، الذي لا يقارن به المخلوق الفاني ، ولا يخضع لأي ضرب من ضروب المقارنة والمشاركة . كما قال القرآن : «كل من عليها فانٍ ، ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام» .

ص ٣٠٢

(*) لا غرو إذا وجد المؤلفان في التصوف الإسلامي ما يشبه أن يكون تجاوباً مع ما في علم اللاهوت من استهواء ، وما فيه من أشواق روحية ، لقيامه أساسياً على الوصول إلى الله مدركاً بالمعرفة الذوقية . ولا يعنينا أن ندافع عن التصوف الذي وُصِف هنا تجاوبه بوجه يكاد يكون معاكساً ، على النحو الذي يشرحه المؤلفان بعد قليل ، فليس من شأننا أن ندافع عن التصوف كما لم يكن من شأننا أن ندافع عن علم الكلام ، وإنما نودّ أن نقف عند هذا التعبير العجيب : «محاطاً بالشبهات والظنون في الإسلام» ، وذلك لدى الحديث عن إدراك الله بتجربة تفوق الوصف وبطريقة الاعتراف بالعجز عن الإدراك ، ولو أن المؤلفين حصرا تلك الشبهات والظنون بمناهج المتكلمين ، أو ببعض فِرَقهم على الأقل ، لساغ لنا أن نقرهما على ما ذهبا اليه من غير أن ننال من جوهر العقيدة الإسلامية التي تمتاز برفض الظنون والأوهام ، مصداقاً لقوله تعالى : «إن يتّبعون إلا الظن وإن الظن لا يغني من الحق شيئاً» . لكنّ الباحثين الفاضلَيْن يخلطان هنا — كما خلطا في مواطن

كثيرة سلفت – بين آراء المتكلمين وتعاليم الإسلام ، حتى لم يريا بأساً في أن يُلْصقا ما ذكراه من الشبهات والظنون بالإسلام نفسه ، وهما يعلمان ، أو ينبغي أن يعلما ، أن الإسلام من ذلك براء !

وقد تبيّن أن وهمهما هذا ناشئ من غموض تصورهما لحقيقة العجز البشري عن إدراك الذات الإلهية ، مع أن هذا العجز يتسامى بالجانب الإلهي الإسلامي إلى ذروة التقديس من غير أن يخفض من قيمة الإثبات البشري في الحدود التي لا بدّ له من الوقوف عندها . وهذا قاسم مشترك بين الأديان جميعاً كلما بحثت مشكلة العلاقات بين الخلق والخالق ، وهو في المسيحية أو في لاهوتياتها أشدّ توغلاً في الغموض منه في الإسلام ، حتى أوشك المؤلفان أن يعترفا – في الصفحة التالية – بأنّ منتهى علم اللاهوتي أن يصير طريقه للوصول إلى الله « معلوماً بكونه مجهولاً » ، في تلك التجربة التصوفية التي هي « تذوق حبي » عن طريق الاعتراف بالعجز عن الإدراك ، كأن هذا العجز نفسه مفتاح لمعرفة الله ، ولمحبة الله أيضاً .

ونحن من جانبنا لا نرى الفكر اللاهوتي المسيحي في هذه المسألة ضلالاً مبيناً من كل وجه ، بل هو سليم من الزاوية الروحية المحضة التي لا يكون الدين ديناً إلا بها ، فلا بدّ في المشاهدة الفكرية اللاهوتية من بعض المعالم العاطفية التي تتحرك في نفس الباحث حركةً تفوق الوصف وتجاوز التعبير . وإنّ شيئاً من هذا المعنى ليتضح في الإسلام نفسه ، لا من طريق التجربة الصوفية الذوقية (لأن الإسلام كلّ لا يتجزأ ، فروحانيته لا تنفصل عن جانبه العقلي) ، بل من طريق التصور الصحيح لحقيقة الذات الإلهية من جهة ، ولحقيقة المعرفة البشرية من جهة أخرى،

فإذا لم يكن بدّ من التماس تجاوب بين علم اللاهوت وعلم التوحيد في هذه المسألة المهمّة ، فليكن هذا التجاوب مركزاً على نصوص المسيحية والإسلام المتلقّاة بالوحي ، والتي في ضوئها حدّد المحققون من علماء اللاهوت وعلماء الكلام ما يجوز في حق الله ، وما يُمْنَع الإنسان من أن يتعداه .

ص ٣٢٢

(٥) لا بُدّ لنا في الصفحة الأخيرة من خاتمة الكتاب من أن نقول مع المؤلفين بوضوح ، وبأسلوب علمي صريح : مرحباً بالحوار ، ليس بين علم الكلام وعلم اللاهوت وحسب ، بل بين الأصول المتلقّاة بالوحي في المسيحية والإسلام ، وبعد الاجتهاد في فهم العقائد وتنظيم بعضها مع بعض ، لنصل جميعاً إلى تحديد علاقات العقل بالإيمان ، وعلاقات الإيمان بمعلومه ، في قرائن جديدة ، وحدود واضحة ، وأسس علمية ، وموضوعية في البحث المقارن تمليه رغبة طاهرة صادقة في اللقاء والحوار .

ولقد اتضح – خلال مباحث الكتاب بأجزائه الثلاثة ، وخلال تعقيباتنا خاصة في هذا الجزء الثالث – أنّ في وسعنا التوصل إلى رسم الخطوط العريضة لمناهج الفكر الديني في الإسلام والمسيحية ، من غير أن يشغلنا عن ذلك كله تفاوت ملحوظ في أسلوب البحث يرجع في نظرنا غالباً إلى شكليات المصطلحات والأسماء لا إلى جواهر الحقائق والمسمّيات .

وإنّا لنبدي ارتياحنا لكل ما عبّر عنه المؤلفان من رغبة مخلصة في

تجديد البحث في علم الكلام ، ونرجو أن يتلقيا بارتياح مماثل رغبتنا المخلصة في تجديد البحث في علم اللاهوت ، ولْيثقا أولاً وآخراً بأن مواضع التلاقي بين الإسلام والمسيحية ليست بحاجة – كي تُرى على حقيقتها – إلى الغلوّ في طابع النسبية في مُناخ أحد الدينين قياساً على ما للآخر من منهجية وأصول .

صبحي الصالح

مَراجع الكِتاب

ابن تيمية ، بغية المرتاد ، القاهرة ١٣٢٩ هـ .

ابن حزم ، كتاب الفصل والملل ، القاهرة ، ١٣١٧ هـ .

ابن خلدون ، المقدمة ، القاهرة .

ابن رشد ، الكشف عن مناهج الادلة ، القاهرة ، ١٣٢٨ .

ابن رشد ، فصل المقال ، طبعة غوتييه ، الجزائر ١٩٤٢ .

ابن رشد ، بداية المجتهد ونهاية المقتصد ، القاهرة ، ١٣٢٩

ابن سينا ، الشفاء ، طهران .

ابن سينا ، النجاة ، القاهرة .

ابن سينا ، تسع رسائل القاهرة .

ابن سينا ، الاشارات ، دار المعارف القاهرة

ابن عساكر ، تبيين كذب المفتري في ما نسب الى الامام ابي حسن الاشعري ، دمشق ، ١٣٤٧

ابن ميمون ، دلالة الحائرين ، طبعة منك .

الاشعري ، مقالات الاسلاميين ، طبعة ريتر ، اسطنبول .

الاشعري ، الابانة في اصول الديانة ، القاهرة ، حيدر اباد .

اغريكولا (رودولف) الاكتشاف الجدلي ، **كولونيا** ١٥٢٧ ، ١٥٢٩

Agricola (Rodolphe), **De inventione dialectica,** Cologne 1527, Paris, 1529.

اقبال (محمد) ، ست محاضرات في تجديد الفكر الديني في الاسلام

Iqbàl (Muh.), **Six lectures on the reconstruction of religious thought in Islam.**

الونزو (مانويل) ، ابـن رشـــد (نصوص ومستندات) ، مدريد ـ غرناطة ، ١٩٤٨

الباجوري ، جوهرة التوحيد ، القاهـرة ١٣٥٢

برث (كارل) ، العقيدة الكنسية ، طبعـة كيزر متشن .

برونر (اميل) ، الطبيعة والنعمى ، حوار مـع برث (كارل) ، العقيدة الكنسية ، طبعـة

البنانـي ، شـرح السلـم ، القاهـرة ، ١٣١٨

بنسرفن ، التفسير الحبري اليهودي وتفسير القديس بولس ، باريس ، بوشين ، ١٩٣٩

توما (القديس) ، الخلاصة اللاهوتية .

توما (القديس) ، متفرقات

الجرجاني ، شرح المواقف للايجي ، القاهرة ،

الجرجاني ، كتاب التعريفـات ، القاهرة ١٣٥٧

جلسون ، روح الفلسفة الوسيطيـة ، باريس ، فرين ، ١٩٣٢ ، ١٩٤٤

جلسون ، دانته والفلسفـة ، فريـن ، باريس ، ١٩٣٩

جفري ، مواد لتاريـخ نص القـرآن ، بريل ، ليدن ، ١٩٣٧

جورنيه (شارل) ، كنيسة الكلمة المتجســد ، دكليه ، باريس ، ١٩٤٤

جونبول ، المقال حديث في (EI)

الجويني ، الارشاد الى قواطع الادلة في اصول

الدواني ، شرح عقائد الايجي ، القاهرة ١٣٢٢

رابو ، في مجلة علـم اللاهـوت البروتستنتي ، (RSPT) يناير ، ١٩٢٧

الرازي (فخر الدين) ، كتاب المحصل .

الرازي (فخر الدين) ، معالم اصول الدين .

الرازي (فخر الدين) ، مفاتيح الغيب .

الرازي (فخر الدين) ، اساس التقديس .

رشيد رضا ، الخلافة او الامامة العظمى ، مع

Alonzo (Man.), **Averroés (textos y documentos),** Madrid-Grenade, 1948.

Barth (Karl), **Kirchliche Dogmatik,** ed. Kaiser, München.

Brunner (Emil), **Natur and gnade, zum Gespräch mit Karl Barth.**

J. Bonsirven, **Exégése rabbinique et exégése paulinienne, Paris,** Beauchesne 1939.

Thomas (st), **Somme théologique.**

Thomas (st.), **Quadlibetate**

١٩٢٥

Gilson, **L'esprit de la philosophie médiévale,** Paris, Vrin, 1932, 1944.

Gilson, Dante et la Philosophie, Vrin, Paris, 1939.

Jeffery, **Materials for the History of the text of the Qur'àn,** Brill, Leiden, 1937.

Journet (Ch.), **l'Eglise du Verbe Incarné,** Deselée, Paris, 1944.

Juynboll, art. Hadith, in EI.

الاعتقاد ، القاهرة ١٩٥٠

Rabeau, in Bulletin de théologie protestante, RSPT, janvier, 1937.

ترجمة لاورست الفرنسية .

السمناني ، البيان عن اصول الايمان ، مخطوط حلب المكتبة العثمانية ، رقم ٥٧٧

السنوسي ، المقدمات ، ترجمة وطبعة لوسياني ، الجزائر ، ١٩٠٨ ·

السيلكوتي ، شرح المواقف ، انظر الجرجاني ·

شتراوس (ليو) ، الفلسفة والشريعة، ١٩٣٦

Strausse (Leo), **Philosophie und Gesetz**, 1936.

شلتر ، العقيدة المسيحية ، شتوتغارت ، ١٩١١

Schlatter, **Das Christliche Dogma**, Stuttgart, 1911.

شمولدرز ، بحث في مدارس العرب الفلسفية ·

Schmölders, **Essai sur les Ecoles philosophiques des Arabes.**

شونو ، في تاريخ المقالة المتعلقة بالايمان ، متفرقات متدونيه ، ١٩٢٣

M.D. Chenu, **Contribution à l'histoire du traité de la foi,** Mél. Mondonnet, Le Saulchoir, 1923.

صبحي الصالح ، علوم الحديث ومصطلحه مطبعة جامعة دمشق ، ١٣٨٣

عبد الجليل ، القرآن والفكر الاسلامي ، في (ETI) الفصل الرابع من سنة ١٩٣٩ ·

J. M. Abd al-Jalil, **Le Coran et la pensée musulmane,** ETI, 4e trim. 1939.

عبد الرحيم بن علي ، كتاب نظم الفرائض ، القاهرة ، طبعة ٢ ·

عبده (محمد) الاسلام والمسيحية ·

عبده (محمد) ، رسالة التوحيد ·

غرديل ، المسلم المتلقى بالوحي وعلم اللاهوت ، السيرف ، باريس ، ١٩٣٢

A. Gardeil, **Le donné révélé et la théologie,** éd. du Cerf. Paris, 1932.

غرديل ، المدارك اللاهوتية ، في (DTC)

A. Gardeil, **Lieux théologiques,** art. du DTC.

غرديه (لويس) ، راجع جريدة المصادر في الجزء الاول ·

الغزالي ، الاقتصاد في الاعتقاد ، القاهرة

الغزالي ، تهافت الفلاسفة ، طبعة بريج ، بيروت

الغزالي ، احياء علوم الدين ، القاهرة ، ١٣٥٢ وايضا ١٢٨٩

الغزالي ، المنقذ من الضلال ، القاهرة ·

غلدزيهر ، راجع جريدة المصادر في الجزء الاول·

غنيبيه ، راجع المصادر في الجزء الثاني ، الاسم غانيبيه ·

الفارابي ، المدينة الفاضلة

فنسنك ،راجع جريدة المصادر في الجزء الاول ·

قادري ،الفلسفة العربية في اوروبا الوسيطية، منذ البدء الى ابن رشد ، الترجمة الفرنسية ، رولان هوريه

G. Quadri, La philosophie arabe dans l'Europe médiévale, des origines à Averroes, trad. de

بايو ، باريس ١٩٤٧

l'ital. par Roland Huret, éd. **Payot, Paris, 1947.**

كراوس ، بحث في تاريخ الفرق الضالة في الاسلام (RSO) ١٤

Kraus, Beiträge zur islamischen Ketzergeschiechte, RSO, XIV.

الكلاباذي ، التعرف الى مذهب اهل التصوف ·

لابورديت ، راجع فهرست المصادر في الجزء الثاني ·

لامنس ، راجع فهرست المصادر في الجزء الاول ·

لانغ (البيرت) مدارك ملكيور كانو اللاهوتية ومنهجية الاثبات العقدي ، منشن ، ١٩٢٥

Lang (Alb.), Die Loci thologiei des Melchior Cano und die Methode des dogmatischen Beweises, München, 1925.

لاووست ، راجع جريدة المصادر ، في الجزء الاول ·

لوسكي ، بحث في علم الكنيسة الشرقية اللاهوتي التصوفي ، اوبييه ، باريس ، ١٩٤٤

Lassky (Vladimir), Essai sur la théologie mystique de l'Eglise d'Orient, Aubier, Paris, 1944.

مارتين (جاك) ، راجع المصادر في الجزء الثاني ·

ماسينون (لويس) ، راجع فهرست المصادر في الجزء الاول ·

ماسينون ، الجفاء الروحي في نظر المفكرين المسلمين ، في مجلة الابحاث الكرملية ، تشرين الاول (اكتوبر) ، ١٩٣٧

Massignon, L'aridité spirituelle selon les auteurs musulmans, ap. Etudes Carmélitaines, oct. 1937

ماكدونالد ، المقال « اجماع » في (EI)

McDonald, art. **Ijmà**, in EI

ملنختون المدارك اللاهوتية الرئيسية ، المقدمة

Mélanchton, **Loci prœcipui theologici**, prœf

مندونية ، المقال « كانو » في (DTC)

Mandonnet, art. Cano, in DTC.

اسين ، راجع جريدة المصادر في الجزء الاول بالاسم اسين بلاسيوس

ميناس ، راجع جريدة المصادر في الجزء الاول ·

هيكل باشا حياة محمد ، القاهرة ·

فهرست الأعلام

الاجنبية الوارد ذكرها في هذا الجزء
مرتبة على حروف المعجم

Kähler	كهلر
Labergerie	لابرجري
Leibnitz	ليبنتز
Concile de Trente	المجمع الطريدنتيني
Mélanchton	ملنختون
Jean de Saint Thomas	يوحنا ده سان توما

معجم المصطلحات العربية

وما يقابلها في النص الفرنسي

تنبيه : لم يرتب هذا المعجم على الترتيب الابجدي ، بل روعي في مواده اصل اشتقاقها ، وقد تكون الكلمة المطلوبة هي الثانية او الثالثة في الترتيب ، فالعلم التاويلي باللاهوت تجده في الهمزة لان اشتقاق التأويل من (أول) ، لا في العين مراعاة (لعلم) ولا في اللام مراعاة (للاهوت) .

أ

النقل المأثور	Tradition
تاليفي	Synthétique
الاخراج التاليفي	Synthèse
الامامة الدينية التعليمية العظمى	Le magistère suprême
الالطاف الآنية	Les grâces actuelles
امهات الفضائل	Les vertus cardinales
تفسير الاناجيل او التفسير الانجيلي	Homélie
النزعة الانجيلية	Evangélisme
النزعة الانسانية	Humanisme
الانسانيات	Anthropologie
علم الانسانيات الروحاني	Anthropologie spiritualiste
الدليل الاني	Preuve a quia
العلم التاويلي باللاهوت او اللاهوتيات التاويلية	Théologie symbolique
محطم الايقونات	Iconoclaste

ب

التبتل	Virginité
الفلسفة البحثية (نظرية)	Philosophie inspective
العلم الابداعي	La Poétique (d'Aristote)
الابتداعية	Le modernisme
النقد البراني	Critique externe
البرانية	Extrinsécité
التبرير	Justification
البشرى الطيبة	La bonne nouvelle — L'Evangile
الخط الابصاري	Ligne visuelle
البلاجيانية	Le Pélagianisme
البلغية	Le Congruisme
بنية ، بنيوي	Structure, structural
ابانة ـ الابانات التعليمية	Exposé, les exposés didactiques
بيان تعليمي	Exposé didactique
تبيان	Evidence
تباين	Différenciation
التبين العقدي	Constatation théologique

ث

القياس الاثباتي	Syllogisme démonstratif
علم اللاهوت الاثباتي	Théologie affirmative
الطور الثلاثي الحلقات	Trivium (programme d'études)

ج

جدل ، جدلي	Dialectique

Traité polémique	مقالة جدلية
Sens corporel (sensible)	المعنى الجسماني
La forme conciliaire	الصورة المجمعية
Gentil (paien)	اجنبي
Libre examen	الاجتهاد الطليق
Appareil technique	جهاز فني
Instrumentalité	الجهازية الالية
Sens métaphorique	المعنى المجازي
Critique interne	النقد الجواني

ح

Déterminisme	حتمية
Evènement	حدث
Modernisme	المحدثية
Libéralisme	التحررية
Prémotion	سابق التحريك
Sens sensible	المعنى الحي
Point du vue limitatif	نظرة حصرية
l'Etre	الحق
La vérité	الحقيقة
Pragmatisme	التحققية
Note positive	حكم موجب
Note négative	حكم سالب
Note théologique	الحكم العقدي ، الحكم اللاهوتي
Le livre des sentences (P. Lombard)	كتاب الاحكام
Arbitraire	تحكمي

خ

La Circoncision	الاوختتان
Elaboration	تخريج
Elaboration spéculative	تخريج نظري
Essais d'élaboration	محاولات تخريجية
Extrinsécisme	تناول الامور من الخارج
Créationisme	الخلقية
Période de fermentation	عهد التخمير
Bonté	خيرية

د

Le gouvernement divin	التدبير الالهي
L'économie du salut	تدبير الامور المفضية الى نجاة الانسان
Gentil (païen)	دخيل
La scolastique	المدرسية
Lieu théologique	المدرك العقدي ، اللاهوتي
Lieu propre	مدرك اصلي
Lieu fondamental	مدرك اساسي
Lieu probable	مدرك محتمل
Lieu annexe	مدرك فرعي
Lieu déclaratif	مدرك تفسيري تصريحي
Lieu efficace	مدرك قطعي
Nescience fruitive	تمتع بغير ادراك
Raisonnement démonstratif	البرهان الاستدلالي
Thèse	دعوى
Les Pères apologistes	الآباء الدفاعيون

اللاادرية المعتدلة	Semi-agnosticisme
الدهرية	Panthéisme

ذ

المذهب الذري	Atomisme
الفلسفة المذهبية	Philosophie doctrinale

ر

الرؤية المسعدة	La vision béatifique, béatifiante
الطور الرباعي الحلقات	Le quadrivium (Programme d'Etudes)
مرتبية	Hiérarchie
راجح	Dominant
مرجعية (النص)	L'autorité (du texte)
دليل مرجعي	Argument d'autorité
رد دفاعي ـ رد ودفاع	Apologie défensive
ردة فعل ـ رد فعلي	Réaction
الرعائيات	La Pastorale
التأويل الرمزي	Interprétation symbolique, allégorique
مرمى	Portée
الروح	L'esprit
المعنى الروحي	Le sens spirituel
الامور الروحية	Intellectibilia
الروحاني	L'intelligible
روحانية	Noétique
الارادية	Volontarisme

س

Sciences serviles	العلوم التسخيرية
Les Sacrements (de l'Eglise)	اسرار البيعة
Accord (consensus) tacite	اجماع سكوتي
Théologie négative	العلم باللاهوت السلبي او اللاهوتيات السلبية
Démarche rationnelle	سياق عقلي

ش

Via negativa	نفي التشبيه
Canonicité	شرعية (الكتب المقدسة) ·
Fonction illuminatrice	الوظيفة الاشراقية
Docteur commun	الامام المشترك
Liturgie	الشعائر التعبدية
Schismatiques	المنشقون
Néant	اللاشيء
Interprétation, sens allégorique	التأويل ـ المعنى الاشاري

ص

Dialectique ascendante	جدل متصاعد
Ordre ascendant	ترتيب تصاعدي
Pagina Sacra	الصحيفة المقدسة
Crédibilité	القابلية للتصديق
Déclaratif	تصريحي
Arts libéraux	الصناعات الحرة

Idéalisme	التصورية
Théologie mystique	العلم التصوفي باللاهوت او اللاهوتيات التصوفية
Formule théologique, dogmatique	صيغة لاهوتية ، عقدية

ض

Rationes necessariae	الاسباب ، الادلة ، الاصول الضرورية

ط

La Caractéristique (théorie des « lieux »)	الطابعية
Sens accomodatice	المعنى التطبيقي
Quiétisme	الاطمئنانية

ظ

Voie de la Ténèbre	طريق الظلمة

ع

Argument ad hominem	دليل اعتباري
Jugements arbitraires	احكام اعتباطية
Equivalences	معادلات ، تعادلات
Mutatis mutandis	بعد التعديلات اللازمة
Source de la connaissance de (St Jean Damscène)	معين المعرفة

Connaissance par connaturalité	معرفة بالتآلف والملابسة
Saisie intuitive	ادراك عرفاني
Intuition (objective)	عارفة ، عوارف
Actualité	العصرية
Lien organique	العلاقة العضوية
Fait dogmatique	واقع عقدي
Repli	انعقاد
Intelligibilia	العقلية
Intelligibilité	المعقولية
Métaphysique réflexive	الميتافيزيقا الانعكاسية
Fonction réflexive	الوظيفة الانعكاسية
Cause exemplaire	العلة المثالية
Transcendantaux	المتعاليات
Subjectif	عندي
Subjectivité	عندية
Notion formelle	المعلوم المعنوي
Le Maître de l'Académie (Platon)	استاذ المعهد
Sens figuré	المعنى الاستعاري
Réalité concrète	الحقيقة العينية

غ

Clé de voûte (d'un système)	الغلق
Mystère	الغيب ، الغيب السري

ف

Monographie	ابحاث فرادية ، افرادية

Etymologie	اصول المفردات
Individuation	التفريد
Quodlibetales	المتفرقات
Vertus théologales	الفضائل اللاهوتية
Opération virtuellement transitive	الفعل المنطوي ضمنيا على التجاوز
Philosophie active	الفلسفة الفاعلة
Philosophie actuelle	الفلسفة الفعلية (العملية)
Théopathie	الانفعال بالله
Emanatisme	الفيضية

ق

Le Contexte	القرائن
Comparatisme	المقارنة
Rythmes	التقاسيم
Proposition de foi	قضية ايمانية
Proposition proche de la foi	قضية قريبة من الايمان
Sentence commune	قضية مشتركة
Sentence communior	قضية اجمع اشتراكا
Sentence hérétique	قضية هرطقية
Sentence dénonçant le « danger » d'hérésie	قضية عاقبتها الهرطقة
Sentence dénonçant le « péril » d'hérésie	قضية تنذر بخطر الهرطقة
Sentence offensante pour l'oreille pie	قضية لا ترتاح اليها اذن الورع
Juridisme	قانونية
Hypostase, personne	اقنوم
Foi orthodoxe	الايمان القويم

Valeur démonstrative	قيمة دلالية
Valeur notionelle	القيمة المفهومية
Science type	العلم القياسي
Analogie	مقايسة
Analogie de l'être	قياسية الحق
Analogie de proportionnalité	قياسية التناسب

ك

Biblicisme	الكتابية
Thaumaturge	صاحب الكرامات
Systématisation	تكييف مذهبي

ل

Sagesse infuse	الحكمة اللدنية
Inférences dialectiques	لزوميات جدلية
Le brigandage d'Ephèse	ملصة افسس
Grâces divines	الالطاف الالهية
Nominaliste	لفظي
Syncrétisme	تلفيق
Preuve propter quid	الدليل اللمي

م

Les formes	المثل
Les idées divines	المثل الالهية
Allégorie	التمثيل

ن

المعنى النبوي	Sens prophétique
اندراج تنازلي	Subalternation
النسبية	Relativité
اللاتناسب	Disproportion
التناسبية	Proportionnement
النقد النصي	Critique textuelle
النطق الاستدلالي	Langage discursif
المنطوق به	Enontīable
المناظرة	Controverse
النعمى	La grâce (sanctifiante)
المعنى النفحاني او الروحاني	Sens pneumatique
المعنى النفسي او الاخلاقي	Sens psychique ou moral
المعنى النفساني	Sens psychologique
الانتقائية	Electisme
انماط الحياة	Etats de vie
المعنى النموذجي	Sens typique
منهج ، منهجي	Méthode, méthodique
المنهجيات التعاونية	Disciplines auxiliaires
الانتهازية	Occasionalisme
المثال النوعي	Species

هـ

الاعلام الهادية	Points de repère
الهرطقة	Hérésie
... في هل	... An sit
هيئة فكرية	Schème de pensée

و

وجهة النظر الى المسائل	Problématique
العلم الموجه	Science directrice
وحي صريح ، ضمني	Révélation explicite, implicite
وحي بالفعل ، بالقوة	Révélation formelle, virtuelle
الورعية ، التورعية	Piétisme
التوزيعية	Dispensative
وسط كلي	Moyen terme universel
العلل الوساطية	Les causes secondes
الحكم الوصفي	Jugement de qualification
القطب التوضيحي الفلسفي	Pôle d'élucidation philosophique
حقيقة موضوعية	Vérité objective
موضع	Lieu (théorie)
التواطؤ	Univocité
التصورية التواطئية	Conceptualisme univoque
المواطات	Equivalences
موطن	Lieu (théorie)
الدور الوظائفي	Rôle ministériel
توافق ، موافقة	Référence
واقعي	Réaliste
التولد العفوي	Génération spontanée

فهرست

علم الكلام وعلم اللاهوت

ماهيةً ومنهجاً

ص